F. CAYRÉ, A. A.

PRÉCIS
DE PATROLOGIE

J.-Albert Lemenager fec

PRÉCIS DE PATROLOGIE

N° 660

DU MÊME AUTEUR

(Chez ANDRÉ BLOT, Editeur, Paris)

La Contemplation augustinienne. *Principes de la spiritualité de saint Augustin*, 1 vol. 340 pages.

F. CAYRÉ, A. A.
PROFESSEUR DE PATROLOGIE

PRÉCIS DE PATROLOGIE

HISTOIRE ET DOCTRINE
DES
PÈRES ET DOCTEURS DE L'ÉGLISE

TOME PREMIER

LIVRES I ET II

SOCIÉTÉ DE S. JEAN L'ÉVANGÉLISTE
DESCLÉE ET CIE, ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS — TOURNAI — ROME
1927

Nihil obstat.
Lovanii, die 4 Maii 1926.
P. FABIANUS PETIT, A. A., cens. Congr.

Vu le rapport fait à nous par le censeur désigné à cet effet, nous permettons l'impression de l'ouvrage que le R. P. FULBERT CAYRÉ, Prêtre de notre Congrégation, se propose de publier sous le titre : " Précis de Patrologie. "

Rome, 16 Mai 1926.
G. QUÉNARD,
Sup. Général de l'Assomption.

Nihil obstat.
A. DEGAND, Can. Cens. lib.

IMPRIMATUR.
Tornaci, die 8 Novembris 1927
V. CANTINEAU, Vic. Gen.

Copyright 1927 by DESCLÉE & Co., Paris.

A L'ARMÉE

DES SEMEURS DE PLEINE VIE CHRÉTIENNE,

ET ENTRE TOUS

AUX COURAGEUX OUVRIERS DE L'*UNION DES ÉGLISES*,

AFIN QUE SE RÉPANDE

L'ESPRIT DES PÈRES,

MAÎTRES

DE LA CHARITÉ QUI UNIT DANS LA VÉRITÉ,

DOCTEURS

DE L'ÉGLISE UNE SUR LE ROC DE PIERRE,

L'AUTEUR

AVEC RESPECT

DÉDIE CET HUMBLE OUVRAGE

DÉDIE CET HUMBLE OUVRAGE

PRÉFACE

Sous ce titre général, *Histoire et Doctrine des Pères et Docteurs de l'Eglise*, l'auteur s'est proposé de grouper en un seul ouvrage des éléments succincts mais précis

1. d'histoire et de littérature patristiques;
2. d'histoire des dogmes et de théologie positive;
3. d'histoire et de principes de la spiritualité.

Ce groupement a paru nécessaire pour répondre, d'une part, aux exigences de l'apostolat, qui de nos jours plus que jamais impose au prêtre l'obligation de se cultiver à tous ces points de vue, et d'autre part, aux nécessités de l'enseignement dans les séminaires, dont les programmes sont surchargés de matières.

C'est, en effet, d'abord aux Etudiants en théologie dans les Grands Séminaires que s'adresse ce Précis. Sans doute, il restera un compagnon précieux pour le prêtre dans son ministère et peut-être même l'utilité de certaines pages ne sera-t-elle bien comprise qu'à ce moment. Sans doute encore, l'Etudiant des Facultés trouvera-t-il quelque profit à le relire. De simples fidèles mêmes, s'ils sont cultivés, auront intérêt à s'en servir, spécialement s'ils sont appelés à traiter des sujets de religion dans des conférences. Cependant, ce n'est pas ce public que nous avions directement en vue en le composant. Nous songions d'abord à de futurs prêtres, étudiants en théologie dans les séminaires ou les scolasticats.

Un ouvrage destiné à cette catégorie de lecteurs doit réaliser certaines conditions particulières. Une initiation sommaire à la méthode rigoureuse qui doit présider aux études historiques est, de nos jours, un élément indispensable d'une formation générale complète et le cours de Patrologie peut contribuer efficacement à la donner, en même temps qu'il fait connaître

les principaux résultats des travaux accomplis, depuis un demi-siècle surtout, dans ce domaine si important de l'ancienne littérature chrétienne. Mais, tandis que les données d'ordre critique doivent retenir longtemps les érudits et les Etudiants des Facultés qui apprennent à se livrer à leur tour à des recherches personnelles, elles doivent être abrégées, pensons-nous, réduites à un certain minimum pour les Etudiants des Grands Séminaires et céder la place à des notions plus générales, d'ordre doctrinal. Il ne suffit pas, pour aborder la lecture des Pères avec fruit, d'avoir étudié leur œuvre au point de vue littéraire et critique; on s'expose à les mal comprendre, si l'on ne connaît, avec les principaux sujets traités par chacun d'eux, l'angle spécial sous lequel il les considère et les solutions qu'il apporte aux grands problèmes discutés de son temps. Après avoir circonscrit le milieu historique auquel ils appartiennent, il faut surtout les situer dans leur milieu doctrinal, voir la place qu'ils y occupent, la figure qu'ils y font. Tout cela n'est possible que si à l'étude littéraire s'ajoute l'étude parallèle de l'histoire des doctrines.

L'une et l'autre seront nécessairement élémentaires, parce que générales, dans un Grand Séminaire; elles n'en seront pas moins utiles, non seulement aux chercheurs intellectuels de demain, mais à tout l'ensemble des Etudiants en théologie, qui ne comprendront bien la portée des textes allégués pour établir les dogmes qu'après les avoir ainsi replacés dans leur cadre historique général. D'ailleurs, ils devront tous être prêts à aborder, au lendemain de leur sacerdoce peut-être, la lecture des Pères, non pas en érudits sans doute, mais en hommes capables d'en apprécier la richesse doctrinale et de l'utiliser pour soi et pour les autres, et tout cela n'est guère possible sans une formation spéciale reçue dans ce sens.

Un manuel seul pourra permettre de donner cette formation à tout un ensemble, avec la méthode, la

précision et la profondeur que commandent de tels sujets. Faute de cette direction, bien des bonnes volontés se décourageront, si elles ne s'égarent pas. Un manuel ne dispense pas de l'effort, s'il est à la fois concis et étendu, mais il le facilite et le dirige en groupant les données essentielles du travail à accomplir. Nous en avons en vain cherché un qui répondît aux conditions que nous venons d'indiquer, et tel est le motif qui nous a porté à entreprendre la composition de ce *Précis*.

Sans doute, il existe d'excellents ouvrages consacrés aux Pères de l'Eglise, même sous forme de manuel. La *Patrologie* de O. Bardenhewer est classique, mais elle s'attache presque exclusivement au côté littéraire et critique. Il faut en dire autant du *Précis de Patrologie* de J. Tixeront, un peu élémentaire d'ailleurs. Par contre, l'*Histoire des Dogmes*, en trois volumes, du même auteur, est trop volumineuse pour être un manuel; elle a, du reste, besoin d'être accompagnée d'un autre ouvrage qui la complète au point de vue historique et littéraire. Ces remarques s'appliquent plus encore à l'*Histoire des Dogmes* de Schwane, qui, d'autre part, commence à vieillir. Nous ne signalons ici que les plus en vue.

Voici, à côté de ces volumes toute une autre série d'ouvrages que les Etudiants en théologie doivent sans cesse avoir à portée de la main et dont l'utilité est incontestable; ce sont les recueils de textes groupés à leur intention dans les *Enchiridia* (voir à la Bibliographie générale). Ces anthologies sont précieuses; mais personne n'a jamais songé à voir en elles des manuels de patrologie ou de patristique. Loin de le remplacer, elles appellent, au contraire, le *Précis* qui remettra tous ces textes dans leur cadre historique, littéraire et surtout doctrinal.

Dans l'histoire des doctrines nous ferons entrer la *morale* et la *spiritualité*. Ce point était trop négligé

depuis que les théologiens ont été amenés, par les nécessités de la lutte contre le protestantisme, à étudier presque exclusivement les Pères en vue d'y trouver l'affirmation des dogmes mis en doute par lui. De nos jours, cependant, elle a attiré l'attention des historiens comme des ascètes. M. Pourrat lui a déjà consacré trois volumes *(La Spiritualité chrétienne)*, et il en faudra au moins un de plus pour parler des trois derniers siècles. Seul le premier volume s'occupe de la doctrine spirituelle des Pères. Malgré des lacunes inévitables dans une œuvre de cette étendue, elle rend bien des services, surtout par sa bibliographie et les textes cités : l'auteur la présente lui-même comme une sorte d'*Enchiridion spirituale*, quoique, par plusieurs côtés, cette anthologie diffère de celles que nous venons de citer. Un tel ouvrage, avec ses quatre volumes peut difficilement, lui aussi, devenir un manuel.

Nous avons essayé de combler cette lacune, non pas en cherchant à tout dire en une matière immense, mais en mettant en lumière les *principes de la spiritualité* que l'on trouve chez tous les grands Maîtres et dont s'inspirent les autres. C'est la même doctrine, au fond, que tous exposent, mais la variété des points de vue ne permet pas toujours de s'en rendre bien compte; pour retrouver, à travers les divergences de surface, les ressemblances de fond, il suffit le plus souvent de bien connaître leur doctrine sur quelques points capitaux, et les autres sont éclairés par eux. C'est à saint Augustin, dont le génie domine tous les siècles de l'antiquité chrétienne, que nous avons emprunté ces principes destinés à mettre de l'unité dans nos jugements en ces matières délicates, et plus encore à montrer comment toutes les œuvres spirituelles des Pères se rejoignent dans une unité supérieure. Nous sommes allé plus loin et nous avons essayé d'éclairer, à l'occasion, par leur mystique, leur œuvre théologique elle-même. De fait, pour beaucoup d'entre eux, celle-ci ne peut

être pleinement comprise si on l'isole de la première. Nous avons développé ce point de vue en traitant des alexandrins et surtout de saint Augustin. Vouloir comprendre ces auteurs en n'étudiant en eux que le philosophe ou le théologien, c'est, croyons-nous, s'exposer à de graves lacunes, sinon à des erreurs. Le tempérament mystique de saint Augustin donne à ses thèses, même philosophiques et théologiques, une allure dont il faut tenir compte, et son cas n'est pas unique, loin de là.

L'œuvre de synthèse que nous avons essayé, sinon de réaliser, au moins d'esquisser, aura un autre avantage. Nous ne présentons pas les Pères d'un point de vue unique et exclusif, comme on le fait d'ordinaire, soit dans leur action extérieure et leur influence générale à la manière de l'historien, soit dans leur activité littéraire et doctrinale comme le fait, chacun dans sa sphère, le critique ou le théologien, soit encore, avec les auteurs spirituels, dans leur vie intérieure et leur enseignement mystique. Nous avons groupé ces points de vue et, ce faisant, il nous semble que la figure de ces vrais hommes d'Eglise s'illumine, devient plus rayonnante, et qu'ainsi est accrue leur influence profonde. De la sorte, sans effort, par le seul fait de la méthode employée, le présent ouvrage peut contribuer avec efficacité à cette formation générale du prêtre qui est le but du Grand Séminaire.

Une synthèse de ce genre a été jugée par plusieurs une œuvre chimérique. Nous n'en nions pas les difficultés, mais la beauté des fruits attendus nous a poussé à la tenter, et il nous semble, après essai, qu'elle est bien réalisable, à certaines conditions, dans un ouvrage qui n'est pas destiné à des spécialistes se livrant à des recherches approfondies. Visant à instruire des chrétiens, à former des clercs, non pas à diriger des travaux personnels, nous n'avions qu'à donner ici les conclusions des savants jouissant d'une autorité reconnue sur un

sujet, et nous pouvions dès lors passer, avec eux, d'un point à un autre. D'ailleurs, la simple comparaison des diverses solutions présentées est instructive; elle apporte à chacune d'elles une certaine confirmation, comme elle peut aussi parfois insinuer telle réserve utile. Cette méthode, la seule possible dans un travail comme le nôtre, aboutit à des résultats certains, autant du moins que peuvent l'être les conclusions, souvent provisoires, de la science humaine.

Une œuvre conçue dans le sens que nous venons d'indiquer nous invitait à dépasser l'époque proprement patristique. La haute formation intellectuelle que nous avions en vue, pour le chrétien, pour le prêtre, nous faisait désirer un ouvrage où leur seraient présentés les maîtres par qui, le plus souvent, arrive aux générations nouvelles la pensée des Pères.

On ne peut nier, en effet, que les grands théologiens du Moyen Age ou des Temps modernes, surtout ceux du XII^e^ au XVI^e^ siècle, ne soient, dans l'ensemble, plus lus et consultés que les anciens eux-mêmes. Leurs formules techniques, leur classement systématique des doctrines les rendent plus abordables à l'ensemble des lecteurs. C'est parmi eux que se trouve, à coté d'un saint Anselme, d'un saint Bonaventure, d'un bienheureux Duns Scot et de tant d'autres plus récents, dont les opinions sont alléguées sans cesse, *l'Ange de l'Ecole*, que l'Eglise a imposé comme guide aux Etudiants en théologie. De même, les auteurs qui, depuis des siècles, dirigent vraiment et entretiennent la vie spirituelle dans les âmes ne sont-ils pas un saint Bernard, une sainte Thérèse, un saint François de Sales, pour ne citer que les plus grands?

Sans vouloir faire une histoire suivie de la théologie et de la spiritualité, il y avait donc lieu de grouper, sur ces maîtres immédiats de la pensée chrétienne moderne, comme on l'a fait ici pour les Pères, des données sommaires mais variées et précises, permet-

tant au prêtre, à tout chrétien instruit, d'en aborder la lecture ou la consultation avec fruit. Le quatrième livre que nous consacrons à cette étude complémentaire ne sera pas un simple appendice de la Patrologie proprement dite, n'ayant avec les trois premiers qu'un rapport éloigné ou secondaire; il en sera vraiment la continuation. D'autre part, si l'autorité des grands penseurs chrétiens de cette période est accrue du fait qu'on verra mieux leurs lointaines attaches avec ceux des premiers siècles, l'importance des Pères grandit aussi, aux yeux du chrétien qui reconnaît en eux les inspirateurs secrets mais véritables de tous les docteurs des âges nouveaux. Nous pouvions donc, et jusqu'à un certain point, nous devions, conduire notre « Patrologie » jusque-là. Peut-être même cette dernière partie paraîtra-t-elle à plusieurs plus nécessaire encore que les précédentes.

***

Pour réaliser notre programme, nous avons dû attribuer à quelques auteurs une place de choix, proportionnée à leur importance soit réelle, provenant de la valeur même de leur œuvre, soit relative, résultant de circonstances particulières, par exemple de l'absence d'autres documents de l'époque sur une question : tel est le cas d'Hermas au IIe siècle. On le remarquera, nos chapitres sont très inégaux, et c'est à dessein que nous les maintenons tels. Les personnages d'un tableau ne peuvent être tous sur le même plan. Nous nous sommes efforcé de mettre en lumière les grandes figures du christianisme, celles surtout dont l'influence rayonne sur plusieurs siècles, tant dans l'ordre doctrinal que dans celui de l'action. Les autres auteurs sont plus effacés sans être omis; la notice qui leur est consacrée suffira à les présenter; leur action et leur doctrine s'éclaireront le plus souvent à la lumière des grands docteurs dans l'entourage desquels ils vivent. Les

chercheurs ont surtout besoin de se documenter sur les points les plus obscurs, seraient-ils les moins importants. Nous devions, au contraire, dans une œuvre comme la nôtre, nous attacher aux auteurs les plus importants, les seuls dont la connaissance approfondie s'impose à l'ensemble des chrétiens et même des Etudiants en théologie.

Dans le développement même de nos chapitres nous n'avons pas visé à tout dire. Là encore nous devions faire *un choix*; nous l'avons fait. Nous avons omis bien des points secondaires qui nous ont paru peu adaptés à notre but, tant dans l'ordre historique et littéraire que théologique et spirituel. Nous avons, cependant, donné quelque développement à nos *biographies*, estimant que la suite des actions d'une vie, même présentées avec concision, constituerait bien souvent la meilleure peinture de l'homme. Nous avons toujours donné la liste des *œuvres* authentiques, bien que nous ayons cru devoir n'analyser que les plus importantes avec quelque ampleur. Et quant à la *doctrine*, nous nous sommes exclusivement arrêté aux points essentiels, ou bien à ceux qui nous ont paru le mieux caractériser un homme ou une époque. La préoccupation de travailler à la formation générale du prêtre, qui nous a dirigé souvent dans le choix de tel sujet traité, ne nous a, pensons-nous, influencé en rien dans l'adoption de telle ou telle solution d'un problème historique discuté, et nous n'avons pas hésité à embrasser une opinion dite critique, quand elle nous a paru suffisamment établie.

Nous avons donné une attention particulière à nos *bibliographies*. On trouvera dans notre ouvrage : 1. une bibliographie *générale* en tête du volume; 2. une bibliographie *spéciale* à chaque auteur, au début du chapitre où il est étudié, sauf exception; 3. le renvoi à une édition, récente autant que possible, pour tous les écrits des auteurs étudiés ou mentionnés dans notre

ouvrage. Ici encore nous n'avons pas cherché à tout dire. Il eût été aisé d'allonger ces listes, mais ce travail, plus facile pour nous, n'aurait pas été plus profitable à nos lecteurs. Nous avons cru devoir, dans leur intérêt, faire un choix. Outre les *éditions* usuelles, celle de Migne et quand il y a lieu, l'une des éditions plus récentes, nous donnons les éléments d'une première documentation. Nous renvoyons d'ordinaire à un article de Dictionnaire, s'il en existe sur le sujet en question. Nous signalons les principaux ouvrages récents consacrés à l'auteur étudié, en français le plus souvent, à moins qu'il n'en existe qu'en langue étrangère, et nous complétons cette liste par le renvoi à des études moins longues, articles de Revue ou chapitres d'ouvrages plus généraux, concernant les points les plus intéressants à connaître à propos de chaque Père. Nous avons veillé à ce que cette documentation, sommaire mais variée, fût sans danger au point de vue doctrinal, en écartant des bibliographies les auteurs non catholiques ou en ne signalant ceux-ci qu'avec réserve. Nous avons, cependant, cité en note des auteurs rationalistes; mais nous y ajoutons d'ordinaire l'indication d'une recension de leur œuvre faite par des critiques catholiques.

Notre « Précis » a été conçu en vue d'un enseignement donné en deux leçons par semaine, pendant quatre ans, ce qui est sans doute le maximum consacré à cette matière. Mais il peut être étudié en beaucoup moins de temps, soit que l'on s'arrête aux seuls grands auteurs, soit que pour chaque auteur on s'attache aux parties essentielles, ou à celles qui demandent des explications et ont un intérêt général, comme les aperçus doctrinaux. Des tables doctrinales assez complètes, et dont les matières sont groupées selon l'ordre logique des traités de théologie modernes, permettront même à ceux qui le voudraient d'étudier l'ouvrage sous forme d'histoire élémentaire des doc-

trines, en suivant, époque par époque, et auteur par auteur, le développement de tel point particulier. Mais cette méthode synthétique, dont l'intérêt est indéniable, nous paraît devoir être utilisée avec fruit à la suite seulement d'une étude analytique complète de l'ouvrage tel qu'il se présente.

Qu'il y ait des points faibles dans le travail que nous offrons aujourd'hui au public, nous sommes le premier à le reconnaître. Les conseils et les indications des professeurs nous aideront à le perfectionner. Nous avons cru cependant que, dans son état actuel, il était de nature à rendre service. Puisse-t-il surtout aider nos lévites à aller renouveler leur idéal sacerdotal au contact de ces hommes qui furent par excellence des docteurs, des apologistes, des apôtres, des saints, en un mot, de vrais prêtres!

Scolasticat de théologie
des Augustins de l'Assomption,
Louvain.

En la fête de S. Augustin,
le 28 août 1927.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE [1]

I. — COLLECTIONS RÉCENTES DE TEXTES PATRISTIQUES.

Les *collections* dites *anciennes*, jusqu'à celles de Migne inclusivement, sont signalées plus loin, dans l'*Introduction*, p. 12-14.

Les Patrologies, *latine* et *grecque*, de Migne sont citées en abrégé sous cette forme : **P. L.** ; — **P. G.** Le volume est indiqué par le chiffre arabe, en **gras**, qui suit immédiatement.

A) COLLECTIONS COMPLÉTANT CELLE DE MIGNE : **Patrologia syriaca,** par R. GRAFFIN, Paris, 1894 et suiv., 2 vol. (En abrégé : **Pat. syr.**).

Patrologia orientalis, par R. GRAFFIN et F. NAU, Paris, 1903 et suiv. ; continue la précédente sur un terrain plus vaste. (En abrégé : **P. O.**).

Corpus *scriptorum christianorum* **Orientalium,** par J. B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX, Paris, 1903 et suiv. ; comme la précédente, édite des textes *syriaques*, *arabes*, *coptes*, *éthiopiens*. (En abrégé : **Corp. Or.**).

Anecdota Maredsolana, par DOM G. MORIN, Maredsous, 1892 et suiv.

B) Les collections suivantes visent non seulement à compléter celle de Migne par des éditions nouvelles, mais *à refaire son œuvre* à un point de vue *plus critique.*

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, édité par l'Académie de Vienne, depuis 1866 ; donne le texte latin seul. (En abrégé : **Corpus** de Vienne).

Monumenta germaniæ historica, *Auctores antiquissimi*, Berlin, 1877-1898, 13 vol. (En abrégé : **Mon. ger. hist.** ou **Mon. Berlin.**).

Die Griechischen christlichen Schrifsteller *der ersten drei Iahrhunderte*, édités par l'Académie de Berlin à Leipzig, depuis 1897, éditions critiques sans traduction. (En abrégé : **Corp. Berl.** ou **Corpus** de Berlin).

Texte und Untersuchungen *zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, collection dirigée par l'Académie de Leipzig, première série 1882-1897, 15 vol. ; deuxième série, 1897-1906, 15 vol. ; troisième série (A. HARNACK et C. SCHMIDT) 1907 et suiv. (En abrégé : **Text. Unters.**)

Texts and Studies, collection dirigée par l'Académie de Cambridge (J. A. ROBINSON), Cambridge, 1891 et suiv. (En abrégé : **Text. Stud.**).

Remarque. — Ces deux dernières collections, le titre le montre, n'éditent pas seulement des textes ; elles publient aussi des *Recherches* ou des *Etudes* sur l'ancienne littérature chrétienne.

C) PETITES COLLECTIONS, *destinées surtout aux Étudiants* qui veulent prendre un premier contact avec l'ancienne littérature chrétienne :

Textes et Documents *pour l'étude historique du christianisme*, de H. HEMMER et P. LEJAY, Paris, depuis 1904 ; donne les textes et la traduction avec introduction et notes. (En abrégé : **Text. Docum.**).

SS. Patrum opuscula selecta, par H. HURTER, Insprück, première série 1868-1885, 48 vol. ; 2e série 1884-1892, 6 vol.

Sammlung *ausgewählter k. u. d. quellenschriften*, par G. KRÜGER, Tubingue, 1e série 1891-1896, 12 fascicules ; 2e série, depuis 1901.

Kleine Texte, *H. Lietzmann*, Bonn, depuis 1902.

---

[1] Les ouvrages antérieurs à la seconde moitié du XIXe siècle, qui sont l'objet d'une étude ou d'une mention au cours de l'*Introduction* (p. 12 sq.), ne sont pas cités dans cette liste bibliographique.

Florilegium patristicum, G. RAUSCHEN, Bonn, depuis 1904.
Cambridge patristic texts, A. MASON, Cambridge, depuis 1899.
Bibliotheca sanctorum Patrum, J. Vizzini, Rome, depuis 1902.

II. — COLLECTIONS D'ÉTUDES DIVERSES
(en français, sauf exception).

A) COLLECTIONS DE MONOGRAPHIES EN VOLUMES SÉPARÉS.

Les Saints (Paris, Lecoffre) donnent une série de *vies* envisagées surtout d'un point de vue historique.

La **Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique** *(Ibid.)* groupe des monographies diverses, d'ordre littéraire (par ex. *La littérature grecque* par Mgr P. BATIFFOL), doctrinal (par ex. l'*Histoire des Dogmes*, par J. TIXERONT), historique (par ex. *L'Eglise byzantine*, par le P. J. Pargoire). (En abrégé : coll. **B. E. H. E.**).

La **Pensée chrétienne** (Paris, Bloud) donne de nombreux " *Extraits* traduits et annotés, reliés entre eux par de brèves analyses, précédés, sauf exception justifiée, d'introductions biographiques et bibliographiques ". Elle comprend un groupe *patristique*, à côté des groupes *biblique*, *scolastique* et *moderne*. (En abrégé : coll. **Pensée ch.**).

La **Bibliothèque de théologie historique,** publiée sous la direction des *professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris* (Paris, Beauchesne) présente un ensemble de monographies doctrinales très importantes. (En abrégé : coll. **B. T. H**).

Les **Etudes de Théologie historique,** annexées à la précédente collection, contiennent des œuvres analogues. (En abrégé : coll. **E. T. H**).

Science et Religion groupe des brochures sur des sujets religieux divers; quelques-unes concernent l'histoire de la doctrine ou des Pères, surtout dans les séries spéciales (*Questions théologiques*, etc...).

Les **Moralistes chrétiens** (Textes et Commentaires) se proposent de grouper les textes de chaque auteur étudié, de façon à présenter une synthèse de sa doctrine morale.

B) Les DICTIONNAIRES ou ENCYCLOPÉDIES suivants, œuvres de nombreux collaborateurs, donnent des séries de *monographies*, d'ordinaire assez brèves, parfois très étendues. On y trouvera toujours des *bibliographies* détaillées et les éléments d'une première documentation.

Le **Dictionnaire de la Bible**, par F. VIGOUROUX, 1895-1912. Un *supplément* est publié par L. PIROT, depuis 1926. (En abrégé : **Dict. Bibl.**).

Le **Dictionnaire de Théologie catholique**, publié, depuis 1903, par A. VACANT, ensuite par E. MANGENOT, enfin, par E. AMANN. (En abrégé : **Dict. théol.**).

Le **Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,** publié par Dom F. CABROL et Dom H. LECLERCQ, depuis 1907. (En abrégé : **Dict. Arch.**).

Le **Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques,** publié par A. BAUDRILLART, A. VOGT et U. ROUZIÈS, depuis 1912. (En abrégé : **Dict. hist.**).

Ces quatre Dictionnaires, publiés par le même éditeur (Letouzey, Paris), constituent sans contredit la plus grande *Encyclopédie des sciences ecclésiastiques*. Il faut y joindre :

Le **Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique,** publié par le P. A. D'ALÈS, depuis 1911 (Paris, Beauchesne). (En abrégé : **Dict. Apol.**).

Avant la France, l'Allemagne a eu son Encyclopédie catholique, le **Kirchenlexicon,** publié par WETZER et WELTE, de 1846 à 1856, à Fribourg en B., (éd. traduite en français par GOSCHLER, 1847 et suiv.); réédité et fort augmenté par J. HERGENRÖTHER et plus tard F. KAULEN, de 1880 à 1921, en 12 vol.

La **Realencyklopädie** *de la théologie et de l'Eglise protestantes* (1re éd. 1854-1866, 21 vol.; 3e éd. 1896-1910) contient des études solides, mais ne peut être conseillée aux séminaristes, à cause des réserves qu'elle appelle.

The catholic Encyclopedia, œuvre américaine, en 15 volumes, 1907-1912, moins complète que le *Dict. théol.*, est une utile source d'information, même pour l'histoire de l'Eglise et les Pères.

A Dictionary of christian Biography (Literature, sects and doctrines) par W. Smith a. H. Wace, Londres, 1877-1887, 4 volumes, — œuvre protestante, mais contenant de bonnes monographies, utiles à consulter, pour ceux qui le peuvent sans danger.

C) Revues à consulter concernant les Pères. (Nous ne pouvons signaler ici que les Revues en langue française).

1° Revues spéciales, s'intéressant à la patrologie :

Analecta bollandiana, depuis 1882, Bruxelles-Paris.

Bulletin d'ancienne littérature et d'Archéologie chrétiennes, par P. de Labriolle, Paris, depuis 1911.

Bulletin de littérature ecclésiastique, Institut catholique de Toulouse, depuis 1899.

Echos d'Orient, Assomptionistes, Constantinople, depuis 1897.

Le Muséon, Revue d'études orientales, Louvain, depuis 1881.

Recherches de Science Religieuse, Jésuites, Paris, depuis 1910.

Revue bénédictine, Bénédictins de Maredsous, depuis 1884 (sous le titre : *Le Messager des fidèles*, de 1884-1889).

Revue biblique, Dominicains, Jérusalem, depuis 1892.

Revue d'Histoire Ecclésiastique, Université de Louvain, depuis 1900.

Revue d'Histoire et de littérature religieuses, Paris, 1896-1907; organe de A. Loisy; plusieurs articles sont tendancieux et appellent des réserves.

Revue néo-scolastique de philosophie, Louvain, depuis 1894.

Revue de l'Orient chrétien, Paris, 1896 et suiv.

Revue des Questions historiques, Paris, depuis 1866.

Revue des Sciences religieuses, Faculté de théol. cath. de Strasbourg, depuis 1921.

2° Les Revues suivantes, d'intérêt plus général que celles qui précèdent, publient aussi sur la patrologie, des bulletins et recensions utiles à consulter, et même parfois des études originales très solides.

Ami du Clergé, Langres, depuis 1878.

Etudes, Jésuites français, Paris, depuis 1856.

Ephemerides theologicæ lovanienses, Louvain, depuis 1924.

Revue Apologétique (depuis 1905; **Revue pratique d'Ap.** jusqu'en 1921), Paris.

Revue d'Ascétique et de Mystique, Jésuites, Toulouse, depuis 1920.

Revue Augustinienne, Assomptionistes, Louvain, 1902-1910.

Revue du clergé français, Paris, 1894-1920.

Revue thomiste, Dominicains, Toulouse, depuis 1893.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, Dominicains, Le Saulchoir, depuis 1907.

L'Université catholique, Facultés catholiques de Lyon, depuis 1889.

La vie spirituelle, Dominicains, Saint-Maximin, depuis 1919.

III. — RÉPERTOIRES ET ENCHIRIDIA RÉCENTS.

Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen-Age, Bio-bibliographie, 1re édition*, 1 vol. de 2370 colonnes, 1877-1883, supplément en 1888; *2e édition* fort augmentée, en 2 vol., 1905-1907; consacre à tous les hommes connus depuis la fondation de l'Eglise jusqu'en 1500 un article qui relate simple-

ment, par ordre alphabétique d'auteur, tout ce qui a été écrit à leur sujet. De telles nomenclatures sont fort précieuses, mais ne sont jamais à jour.

Hugo Hurter, S. J., *Nomenclator literarius Theologiæ catholicæ*, Insprück, consacre à tous les auteurs qui se sont occupés de sciences sacrées (philosophie et apologétique, théologie dogmatique ou morale, patrologie ou histoire de l'Eglise) une notice biographique et littéraire, avec indications bibliographiques. Les *Pères* occupaient le dernier volume dans la Ire édition (conçue dans cet ordre : écrivains de 1564 à nos jours, t. I, II, III ; écrivains du Moyen-Age, 1109-1563, t. IV ; écrivains des origines à 1109, t. V) ; depuis la 3e édition (1903), l'ordre est plus régulier : Pères, I, 1903 ; Moyen-Age, II, 1906 ; etc.

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg en B., Ire édition en 1854 ; nouvelle édition, 10e, fort augmentée et modifiée, en 1908, par C. BANNWART, S. J. ; les éditions suivantes sont complétées par des appendices ; donne en latin, et en grec quand il y a lieu, les textes indiqués dans le titre, en suivant l'ordre historique, avec simple indication des sources.

E. Cavallera, *Thesaurus doctrinæ catholicæ ex documentis magisterii ecclesiastici*, Paris, 1920 ; donne tous les textes contenus dans l'*Enchiridion* de Denzinger, les complète par d'autres textes importants quoique moins solennels, et range le tout dans l'ordre logique des traités de théologie.

C. Kirch, S. J., *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, Fribourg en B., 1910 ; choix de textes importants au point de vue historique, en latin et en grec, du Ier au VIIIe siècle.

M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, Fribourg en B., 1911, 5e édit. en 1922 ; recueil de textes des Pères latins et grecs intéressant surtout la théologie, du Ier au VIIIe siècle.

E. Amann, *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, Paris, 1922 ; petite anthologie en français de textes patristiques, précédés d'une notice très sommaire sur les auteurs cités, sans indications bibliographiques.

IV. — NOTICES BIOGRAPHIQUES ET LITTÉRAIRES RÉCENTES.

Voir à l'*Introduction* (p. 14-16) les études de ce genre antérieures au XIXe siècle.

1° PATROLOGIES GÉNÉRALES.

J. Fessler, *Institutiones Patrologiæ*, 2 vol. Insprück, 1850-1851 ; rééditée avec de nombreuses additions ou retouches par B. JUNGMANN, 1890-1896, 2 vol.

J. B. Alzog, *Lehrbuch der Patrologie*, Fribourg, 1866, traduction française par BELET, Paris, 1877.

J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mayence, 1882-1885, 3 volumes.

O. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg en B., un volume, 1894 ; 3e éd. 1910. P. GODET et C. VERSCHAFFEL en ont donné une " nouvelle édition française, entièrement refondue ", ne se contentant pas " d'une traduction pure et simple ", et tenant l'ouvrage au courant des travaux plus récents, à l'aide de Notes des Traducteurs. Ce travail est intitulé *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs œuvres ;* il est en trois volumes ; Paris, 1905. C'est à cette édition que nous renvoyons pour la commodité du lecteur, sous l'abréviation **Pat.**, I ou II ou III.

De O. BARDENHEWER encore, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg en B., quatre forts volumes parus, I (premier et deuxième siècles), 1902 ; II (troisième s.), 1903 ; III (quatrième s.), 1912 ; IV (cinquième s.), 1924.

P. Rauschen, *Grundriss der Patrologie*, Fribourg en B., 1903 ; ouvrage traduit de l'allemand et adapté au public français par E. RICARD, sous le titre *Eléments de Patrologie et d'Histoire des Dogmes*, Paris, 1906 (2e éd. 1911).

H. Kihn, *Patrologie*, 2 vol., Paderborn, 1904-1908.

J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, 1918; plusieurs rééditions.
H. Jordan, (protestant), *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.

2° PATROLOGIES PARTIELLES OU INCOMPLÈTES.

P. Batiffol, *La littérature grecque*, (coll. B. E. H. E.) Paris, 1897; réédité.
R. Duval, *La littérature syriaque*, (coll. B. E. H. E.), Paris, 1899.
P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901-1923; sept volumes.
— *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, 176 pages.
P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, un vol., 740 pages.
J. A. Möhler, *Patrologie, oder christliche literär Geschichte*, Regensbourg, 1840 (posthume), un volume, sur les trois premiers siècles seulement; inachevé.
C. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1890; 2e édition augmentée, en 1897, dans laquelle A. EHRHARD traite la littérature théologique (p. 37-218).
Ebert, *Allgemeine Geschichte, der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1874-1887, 3 vol., dont le premier consacré aux anciens jusqu'au IXe siècle; traduit en français par J. AYMERIC et J. CONDAMIN.
A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1904, 3 forts volumes, dont les deux derniers consacrés spécialement à la chronologie.
G. Krüger, *Geschichte der altch. Literatur in den ersten drei Iahrhund.*, Fribourg, 1895 et 1897.
Ces trois derniers auteurs sont protestants ou rationalistes.

V. — OUVRAGES CONSACRÉS A L'HISTOIRE DES DOCTRINES.

A) OUVRAGES GÉNÉRAUX RÉCENTS D'HISTOIRE DES DOGMES. (Pour les anciens, voir l'*Introduction*, Études sur les Pères, p. 16-18).

1° *Auteurs catholiques.*

J. H. Newman, *Essay on the Development of christian Doctrine*, Londres, 1845; 2e éd. 1878. — Voir trad. H. BRÉMOND, dans la coll. *Pensée ch. : Newman. Le développement du Dogme chrétien*, 1905.
H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1837; traduction française par MABIRE, *Manuel de l'histoire des Dogmes*, Paris, 1843.
J. N. Zobl, *Dogmengeschichte*, Insprück, 1865.
J. A. Schwane, *Dogmengeschichte*, Munster, t. I et II, 1862-1869; *Fribourg en B.*, t. III et IV, 1882, 1890; étudie chaque matière théologique à quatre époques différentes : anténicéenne, patristique, Moyen-Age, Temps modernes. Traduction française par DEGERT, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1903; 6 volumes.
J. Bach, *Dogmengeschichte des katolischen Mittelalters*, 1873-1875.
A. Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique* pendant les trois premiers siècles, Paris, 1852; inachevé; ne s'occupe que de Dieu et de la Trinité.
J. Tixeront, *Histoire des dogmes* (coll. B. E. H. E), Paris, trois volumes : I. La théologie anténicéenne, 1905; II. De saint Athanase à saint Augustin, 1909; III. La fin de l'âge patristique (430-800); nombreuses rééditions avec retouches importantes, pour le t. I, depuis la septième; l'ordre adopté est surtout historique. (En abrégé : **Hist. Dogm.**).

2° *Auteurs protestants ou rationalistes.*

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg en B., 1885-1890, 3 vol.; *Grundriss der D.*, 1893, traduit en français par CHOISY, *Précis de l'Hist. des Dogmes*, Paris, 1898 : l'auteur admet une série de transformations essentielles de la doctrine chrétienne sous l'influence de l'esprit grec.

R. Seeberg, protestant conservateur allemand, a donné, comme Harnack, des *Leçons* (1895) et un *Précis* (1900) d'Hist. des Dogmes.

Citons encore en France, **Fr. Bonifas**, *Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1889; en Angleterre, **Bethune-Baker**, auteur d'une *Introduction* à l'histoire de la doctrine chrétienne jusqu'en 451, Londres, 1903; en Grèce, **Balanos**, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν δογμάτων, Athènes, 1919.

B) ÉTUDES GÉNÉRALES SUR DES POINTS PARTICULIERS.

De nombreuses monographies ont été écrites sur ces questions depuis le milieu du XIX^e siècle. La plupart sont rattachées au nom d'un ancien auteur ou concernent une controverse; elles seront signalées au chapitre consacré à ce sujet. D'autres suivent un point de doctrine durant toute l'époque patristique ou une partie importante de sa durée : ce sont ces dernières seules que nous notons ici.

A. d'Alès, *L'Edit de Calliste, Etude sur les origines de la pénitence chrétienne*, (coll. B. T. H.) Paris, 1914. — *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926.

R. Aigrain, *Pour qu'on lise les Pères*, Paris, 1922.

G. Bardy, *En lisant les Pères*, Paris, 1921.

P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, première série (sur l'*arcane*, la *pénitence*, la *hiérarchie*, l'*agape*), Paris, 1902; deuxième série (sur l'*eucharistie*), refondue depuis la 5^e édition, (nous citons la 8^e édition, 1920).

— *Le catholicisme des origines à saint Léon*, série d'études comprenant quatre ouvrages :

1. L'Eglise naissante et le catholicisme, 1909.
2. La paix constantinienne et le catholicisme, 1914.
3. Le catholicisme de saint Augustin, 2 vol., 1920.
4. Le Siège apostolique (359-451), 1924.

E. Bouvy, *Les Pères de l'Eglise*, dans la *Rev. augustinienne*, t. V, VI, VII, (1904-1905).

F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900.

L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles* (coll. B. T. H.), Paris, 1912.

L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Eglises séparées*, Paris, 1905 (2^e éd.)

— *Les origines du culte chrétien*, Paris, 2^e éd. 1898.

— *L'Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vol., est à l'Index. Un 4^e volume vient de paraître, 1926.

P. Galtier, *De pœnitentia* (Tractatus dogmatico-historicus), Paris, 1923.

— *De Incarnatione ac Redemptione*, Paris, 1926.

Mgr M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1920, 1921.

M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, t. I, 1926.

J. Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910. — Le même auteur a publié récemment, dans diverses Revues (*Rech. Sc. Rel.*; *Rev. Hist. Eccl.*; *Gregorianum*), une série d'articles sur le dogme de la Trinité chez les auteurs des premiers siècles; on y trouve des éléments importants d'une histoire de ce dogme avant le concile de Nicée.

M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926.

F. Martinez, *L'ascétisme chrét. pendant les trois premiers s. de l'Egl.* (coll. E. T. H.), Paris, 1913.

A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*. Etude sur la fondation de l'Eglise, l'œuvre des apôtres et les développements de l'épiscopat aux deux premiers siècles. Louvain, 1900.

F. Mourret, *Hist. gén. de l'Eglise* : I. *Origines chrétiennes*. II. *Les Pères de l'Eglise*, etc. Paris, 1919.

Neubert, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, Paris, 1908.

J. Pargoire, *L'Eglise Byzantine*, (coll. B. E. H. E). Paris, 1905.

P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907.

— *La spiritualité chrétienne*, I, *Des origines au Moyen Age*, Paris, 1918.

Rauschen, *Eucharistie und Bufssacrament*, trad. franç. par DECKER, et RICARD, Paris, 1910.

Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892-1896, 4 volumes (œuvre inachevée).

J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1905.

L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les Grands Maîtres de la Spiritualité*, 3e édition revue et augmentée, Angers, 1921.

P. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902.

M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921.

J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, (coll. *Sc. Rel.*), Paris, 1914.

— *Mélanges de Patrologie et d'histoire des Dogmes* (groupe onze études diverses), Paris, 1921.

— *L'Ordre et les Ordinations*, Paris, 1924.

E. Vacandard, *Etudes de critique et d'Histoire religieuse*, trois séries, Paris, 1905, 1910, 1912 ; voir aussi divers articles, surtout dans *Rev. cl. franç.*

S. E. le card. Van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis disquisitio historico-dogmatica*, Fribourg en B., 1914.

A. Villien, *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, 1909.

On trouve un grand nombre de monographies analogues dans la plupart des *Revues* mentionnées ci-dessus, et plus encore dans les grandes *encyclopédies*. Le **Dictionnaire de théologie cath.** est particulièrement riche à cet égard. Ainsi on y trouvera exposée la doctrine des Pères sur *Dieu* (par X. Le Bachelet), sur *Jésus-Christ* et l'*union hypostatique* (par A. Michel), la *justification* (par J. Rivière), les *dons du Saint-Esprit* (par A. Gardeil), l'*Immaculée Conception* (par X. Le Bachelet et M. Jugie), l'*épiclèse eucharistique* (par S. Salaville), l'*eucharistie* (par G. Bareille), *les origines de l'épiscopat* (F. Prat), etc., etc. Le **Dictionnaire apologétique** n'est pas moins précieux pour nous sur certains points ; signalons-y les articles du P. A. d'Alès sur *Marie dans l'ancienne tradition patristique*, la *papauté* (origines), la *prédestination*, la *Rédemption*, la *pénitence ;* l'article du P. Galtier sur la *confession* (pénitence) ; ceux de A. Michiels sur les *Evêques*, de E. Vacandard, sur le *symbole des Apôtres*, de L. Duchesne, sur la *Gnose*, etc.

INTRODUCTION.

I. — NOTION GÉNÉRALE DE LA PATROLOGIE.

La Patrologie est cette branche de la science sacrée qui étudie la vie, les écrits et les doctrines des auteurs orthodoxes de l'Antiquité chrétienne.

Nous entendons par **Antiquité chrétienne** les huit premiers siècles de l'Eglise. Les historiens sont loin d'être d'accord sur cette désignation. Nous avons résolument pris parti et rattaché sous ce titre, à la *I^re^ Epoque de l'histoire de l'Eglise*, non seulement les siècles des persécutions, mais encore celui de Constantin et de Théodose et même ce que l'on est convenu d'appeler le *Haut Moyen-Age*, jusqu'après Charlemagne. **Le Moyen-Age**[1] *proprement dit* ne commence, à vrai dire, pensons-nous, qu'avec la dislocation de l'empire carolingien, le développement de la *féodalité* et la formation progressive des grandes nationalités rivales de l'Occident, sous l'égide spirituelle de la Papauté, et au point de vue religieux, par la *séparation d'avec Rome de cette Eglise byzantine* qui a pris, avec l'appui de l'empereur, de tels développements, qu'elle groupe sous son autorité presque tout l'Orient, et s'impose notamment au monde slave, dont la conversion a été retardée jusqu'à cette époque. Les **Temps Modernes,** qui constituent la *III^e^ Epoque*, verront consommer cette malheureuse scission de la chrétienté, complétée par une autre plus grave, celle du *Protestantisme.*

A cet égard, l'*Antiquité chrétienne*, telle que nous venons de la situer, a son caractère bien propre : la chrétienté, considérée dans les deux grandes fractions qui la composent,

[1] Cette conception du **Moyen-Age** étonnera ceux qui, liant indissolublement ce mot à l'idée de "*barbarie*", ne reconnaissent de vraie civilisation que celle des gréco-romains et celle des modernes depuis la Renaissance, et pour qui l'époque intermédiaire représente l'absence de civilisation. En fait, la civilisation moderne ne vient de l'ancienne que par l'*action de l'Eglise*, qui l'a transmise aux nouveaux peuples. (voir G. KURTH. *Qu'est-ce que le Moyen-Age?* Paris, Collection *Science et Religion*). Le Moyen-Age représente l'*époque moyenne* de l'histoire de l'Eglise et de la civilisation elle-même. On la fait commencer plus tôt ou plus tard suivant les caractères que l'on met en évidence. Ceux que nous avons signalés ont une portée universelle, et affectent tant l'Eglise, que l'ordre politique et social du monde.

le monde *latin* et le monde *grec*, est *une*, malgré les divisions partielles qui la désolent à diverses reprises, pour un temps parfois assez long. Les écrivains de cette époque ont, dès lors, ce privilège, très rare pour ceux qui les suivent, de jouir encore, dans la chrétienté presque tout entière, d'une respectueuse vénération. Les protestants de nuances diverses et les orthodoxes orientaux comme les catholiques les invoquent volontiers, et ce caractère les classe en un rang à part [1].

On donne à ces auteurs le nom de **Pères**. Ce titre était réservé, à l'origine, aux chefs des Eglises, aux évêques, dépositaires de l'autorité disciplinaire aussi bien que doctrinale. Plus tard, dans les traités théologiques et les travaux des conciles du V^e^ siècle, c'est très particulièrement celle-ci qui fut visée, et ce mot désigna alors les défenseurs de la foi contre les hérétiques, même si parfois ces auteurs n'étaient pas revêtus du caractère épiscopal [2].

On voit aussi par là que la qualification de Père inclut celle *d'orthodoxie* [3]. Ce ne sont pas tous les auteurs chrétiens qui ont écrit sur des sujets religieux qui sont l'objet de la Patrologie, mais ceux-là seuls qui, étant restés fidèles à la règle posée par saint Paul, *depositum custodi* (I Tim. VI, 6), pourront aussi être invoqués comme une autorité sûre par les chrétiens d'un autre âge [4]. Les hérétiques ne méritent pas ce titre d'honneur ; ils ne sont étudiés ici que dans la mesure où il faut les connaître pour comprendre la réfutation qu'en ont donnée les auteurs restés fidèles à la foi. Ces derniers qui seuls sont approuvés par l'Eglise ou du moins n'ont pas été désapprouvés par elle, méritent seuls aussi, par leurs écrits comme par leurs œuvres, d'être pour tous les chrétiens des guides, des maîtres, des « Pères ».

[1] Sur l'époque des Pères, et sur les Pères de l'Eglise en général, voir l'article du P. E. Bouvy, *Les Pères de l'Eglise* dans la *Revue Augustinienne*, t. v. (1904) p. 461-485.

[2] Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, I, p. 1-3 ; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, p. 7-8 (pour l'Orient) et p. 327-329 (pour l'Occident).

[3] « Vivre dans la foi et la communion catholique, en sainteté, sagesse, constance, enseigner conformément à cette foi et dans cette communion, persévérer jusqu'à la fin, et mériter de mourir fidèlement dans le Christ ou d'être mis à mort heureusement pour le Christ » ; celui qui réalisera cet idéal aura vraiment sa place parmi les *magistri probabiles*, parmi les Pères reconnus par l'Eglise et dont les témoignages doivent décider des controverses. Telle est déjà la doctrine de S. Vincent de Lérins (*Commonitorium*, 28, 29), résumée par le P. E. Bouvy, que nous venons de citer (*Rev. Aug.*, t. V, p. 470).

[4] Nous laissons aux ouvrages spéciaux l'examen des conditions requises pour que l'argument fondé sur la pensée des Pères ait une vraie valeur au point de vue dogmatique et théologique.

Ainsi *ancienneté, orthodoxie, sainteté de vie, approbation de l'Eglise*, telles sont les conditions requises pour qu'un auteur soit considéré comme Père. En pratique, cependant, ce nom est donné parfois à des auteurs anciens qui ne réalisent qu'imparfaitement les trois dernières de ces conditions, à Tertullien, par exemple, à Origène, à Eusèbe de Césarée, et à quelques autres. Les éminents services que ces hommes ont, par ailleurs, rendus à l'Eglise expliquent ces exceptions.

Le titre de Père ne s'identifie pas entièrement avec celui de **Docteur de l'Eglise** [1]. Ce dernier ne s'applique qu'à un très petit nombre d'écrivains ecclésiastiques, pris tant dans l'antiquité chrétienne (ils sont alors Pères et Docteurs à la fois) que dans les époques postérieures. Il suppose une *approbation spéciale* de l'Eglise et celle-ci n'est donnée qu'à des auteurs qui joignent, à une *science éminente* des vérités chrétiennes, une *orthodoxie* rigoureuse et une *sainteté* de vie exemplaire. Parmi eux encore, certains jouissent d'une exceptionnelle autorité. L'Eglise Byzantine a en particulière estime saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, qu'elle appelle *Docteurs œcuméniques*. Rome leur associe en outre, parmi les Orientaux, saint Athanase, et elle place au premier rang des docteurs latins, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Ce sont les *huit grands docteurs* de l'Eglise.

Depuis la fin de l'antiquité chrétienne, la pensée religieuse n'a pas cessé d'être active et féconde dans l'Eglise, bien qu'elle se soit développée sous des formes nouvelles, plus systématisées dans l'ensemble que celles des anciens. Les *théologiens* proprement dits y prennent notamment, à côté des maîtres spirituels, une influence prépondérante, et parmi eux encore brillent des hommes éminents à qui a été aussi décerné le titre de *Docteurs de l'Eglise*. A un moment donné même ils ont paru en tel nombre, leur doctrine a eu un tel éclat, leurs œuvres présentent une telle solidité que l'on peut appeler les siècles où ils ont brillé l'époque par excellence *des théologiens et des docteurs :* elle s'étend du XII^e^ au XVI^e^ siècle. D'autre part, ces admirables penseurs ne sont pas des isolés dans l'Eglise. Ils continuent la grande tradition intellectuelle des siècles passés. Ils sont les héritiers directs des Pères. On peut donc étendre jusqu'à eux la *Patrologie*,

[1] BARDENHEWER, *loc. cit.*, p. 3-6 ; FESSLER-JUNGMANN, *Instit. patr.*, I, 27-41 ; et VALTON, art. *Docteur de l'Eglise*, dans le *Dict. th. cath.* (col. 1509-1510).

entendue ici au sens large. D'autres l'ont fait avant nous[1]. Cette méthode se justifie surtout du côté pratique, par l'utilité immense qu'il peut y avoir à montrer la continuité de la vie doctrinale dans l'Eglise, et à initier le lecteur à l'étude des œuvres de ces docteurs, qui, de fait, sont les maîtres de la pensée chrétienne de nos jours, dans l'ordre spirituel comme en théologie.

II. — OBJET DE LA PATROLOGIE.

La Patrologie a pour objet, — c'est le titre même de cet ouvrage, — l'*histoire* et la *doctrine* des Pères de l'Eglise.

La **vie** des auteurs, spécialement des plus grands, de ceux qui ont eu un rôle prépondérant dans les luttes doctrinales de l'Eglise, doit être connue pour elle-même, à cause de son importance et de son utilité. Elle doit l'être aussi, parce qu'elle montre dans les actes le vrai caractère de ces hommes, et qu'elle permet de déterminer avec quelque précision les occasions qui ont donné lieu à la composition de leurs œuvres; tout cela dispose à mieux entrer dans leur pensée.

Les **écrits** se rattachent à l'histoire. Notre premier soin doit être d'établir la liste de ceux qui sont *authentiques*. Mais notre programme ne nous permet pas de discuter tous les problèmes critiques qu'ils posent. Nous nous bornerons le plus souvent à indiquer les conclusions des auteurs récents sur ces questions. Nous *analyserons*, au contraire, assez au long les œuvres capitales des principaux auteurs de chaque époque, afin de trouver dans cette étude du contenu de leurs ouvrages une préparation à un examen synthétique sommaire de l'ensemble de leur doctrine[2].

La **doctrine** des auteurs est aussi l'objet de la Patrologie. Sans doute on ne peut tout dire, mais on peut indiquer : 1) les points particulièrement mis en lumière par chaque Père, ceux par où il complète ses devanciers ou bien ceux qui font de lui un initiateur; 2) sa pensée sur les sujets les plus discutés de son temps ou en son milieu, ou encore les rensei-

[1] La plus célèbre collection d'écrits patristiques, celle de MIGNE s'étend jusqu'au XIII^e siècle pour la partie latine, et jusqu'au milieu du XV^e pour la partie grecque. C'est par le mot " Patrologie " qu'on désigne l'une et l'autre partie.

[2] Nous espérons, en réduisant la part de l'érudition non indispensable dans un cours élémentaire, au profit de l'exposé doctrinal, éviter les reproches adressés par J. TIXERONT à divers auteurs de Patrologie, tels que NIRSCHL, FESSLER, RAUSCHEN et même à BARDENHEWER (voir *Patrologie*, p. 4, note 1).

gnements qu'il fournit sur une époque peu connue de nous par ailleurs; 3) enfin, les points faibles de sa doctrine, ceux qui appellent une interprétation bienveillante ou même qui devraient être expressément condamnés.

Par cette synthèse doctrinale, la Patrologie rejoint souvent l'*Histoire des dogmes* et la *Théologie positive* [1].

Le mot *dogme* signifie, dans son acception actuelle, non point toute la doctrine chrétienne, mais seulement les vérités révélées et proposées comme telles par l'Eglise [2]. Ces vérités n'ont pas toujours été comprises avec la même perfection; les formules qui les expriment ont été, avant leur définition et dans leur définition même, l'objet de luttes, aux péripéties diverses, dont s'occupe l'**Histoire des dogmes**. Celle-ci a pour complément l'*Histoire de la Théologie*, qui étudie, en outre, la naissance et le développement des systèmes élaborés pour la présentation et l'explication de ces mêmes vérités. Comme les Pères ont pris une part importante à ces luttes et ont souvent créé un système théologique personnel, l'exposé de leur doctrine ne sera possible que par un recours fréquent à ces deux branches de l'*Histoire de l'Eglise*.

Par ailleurs, la **Théologie positive,** celle qui établit, par l'Ecriture et la tradition, que telle vérité est bien, de fait, révélée par Dieu et définie par l'Eglise, a pour condition une sérieuse connaissance des Pères, mais elle peut aussi contribuer à l'intelligence de leurs écrits. La *Patrologie* ne se confond pas avec cette section de la théologie positive qu'est la *théologie patristique* ou *historique*, mais elle y conduit, y prépare et parfois fait appel à ses lumières.

La **doctrine des Pères** comporte, outre le dogme proprement dit, certains points qui doivent être relevés, si l'on veut saisir dans toute sa plénitude, leur pensée, surtout celle des plus grands. Nous voulons parler de leur doctrine *morale*, *ascétique* et *mystique*. La morale et l'ascétique se confondent le plus souvent, pour les anciens, comme si la détermination du bien et du mal (objet général de la *morale*) leur paraissait inséparable de l'effort à accomplir et des progrès à réaliser pour éviter l'un et faire l'autre avec perfection (objet propre de *l'ascétique*). La **mystique** se distingue bien de l'une et de l'autre. Elle a, cependant, avec elles, dans les œuvres des Pères, de nombreux points d'attache et nous devrons l'étudier

[1] Voir TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 1-5.
[2] *Vatic., Sess.* III. Const. *De fide*, cap. 3. (DENZINGER 1792).

aussi ou en signaler l'influence à l'occasion. En faire totalement abstraction serait fermer les yeux sur un des aspects les plus intéressants de leur doctrine, celui qui rend le mieux compte du souffle surnaturel qui la caractérise dans son ensemble. Mais tandis que les *principes* de la théologie dogmatique ou morale sont bien connus, ceux de la mystique sont moins familiers à la plupart de nos lecteurs. Il importe, cependant, au plus haut point de nous entendre sur ces principes qui nous serviront à apprécier, parfois d'un mot, les œuvres en question. Nous allons les résumer en quelques pages *(voir à la fin de cette Introduction)* où nous préciserons en même temps la portée des expressions que nous comptons employer [1].

III. — MÉTHODE GÉNÉRALE ET DIVISION.

A) Nous nous sommes proposé de faire de ce Précis une *synthèse*. Le seul moyen de la réaliser est d'attirer principalement l'attention sur les **grands écrivains,** autour de qui tout gravite en chaque siècle. Nous grouperons auprès d'eux les données générales de l'histoire des dogmes concernant une époque, afin de mettre mieux en lumière leur propre doctrine et leur action. Ainsi, malgré la multiplicité des matières et la diversité des points de vue, maintiendrons-nous l'unité nécessaire dans le développement. Nous ne manquerons pas de signaler les auteurs plus modestes qui font plutôt figure de satellites auprès des astres de première grandeur dont la pensée les éclaire et dont ils font encore mieux ressortir toute l'importance.

B) **Division générale de la Patrologie.**

Si l'on considère **la langue** dans laquelle ont été écrites les œuvres qu'elle étudie, la patrologie est *latine*, *grecque*, *syriaque*, *arménienne* ou *copte*. Les textes publiés, de nos jours surtout, en ces trois dernières langues, sont nombreux et parfois importants : nous devrons au moins en signaler les écrivains les plus en vue. Mais la majeure partie des auteurs de l'antiquité chrétienne et les plus grands ont écrit en *latin* et en *grec*. C'est à eux que nous nous arrêterons surtout.

Ce n'est pas, cependant, sur ces bases géographiques ou linguistiques que nous établirons la division de notre ouvrage ;

[1] Ces précisions indispensables pour l'étude des auteurs du Moyen-Age et des Temps modernes, nous seront aussi fort utiles pour l'intelligence des anciens, notamment ceux de l'école alexandrine et augustinienne.

nous n'y recourrons que subsidiairement; notre point d'appui principal sera la **doctrine** et l'**histoire.**

Nous voulons insister avant tout sur la *pensée* des auteurs : leur *parenté intellectuelle* nous importe, dès lors, beaucoup plus que leur parenté de langue ou de race. Nous rapprocherons donc, de préférence, ceux qui ont traité les mêmes sujets, afin que les lumières des uns rejaillissent plus sûrement sur les autres. Nous n'appliquerons toutefois cette règle que dans la mesure où l'*ordre historique* le permettra. On ne peut sans danger isoler les auteurs de leur temps. Chaque époque a son caractère, ses préoccupations, et l'on en trouve l'écho dans presque toutes les productions littéraires qui en restent, de quelque sujet qu'elles traitent. Tels sont les principes d'après lesquels ont été subdivisées les diverses périodes en parties et celles-ci en chapitres, dont l'ordre pourrait paraître capricieux, si l'on ne tenait pas un compte suffisant de ces raisons.

La Patrologie étudiant toute la littérature orthodoxe de l'*antiquité chrétienne*, s'étend pour nous jusqu'au début du **IX^e^ siècle.** Elle embrassera donc des auteurs que l'on exclut d'ordinaire, sans motif suffisant, croyons-nous. *Saint Théodore Studite* mérite, à notre avis, le titre de Père, aussi bien que le plus illustre de ses prédécesseurs immédiats. Il est même, à la veille du schisme de Photius, le témoin oriental le plus explicite de la foi, traditionnelle même à Byzance, aux privilèges de Rome. Il complète bien sur ce point saint Jean Damascène et l'on ne peut laisser dans l'ombre un tel enseignement. Nous diviserons donc ces huit siècles, qui constituent pour nous l'**époque patristique** de l'histoire de l'Eglise, en trois périodes, d'inégale étendue, mais également importantes, à des points de vue divers :

1° Les **origines** de la littérature patristique : I^er^, II^e^, III^e^ siècles.

2° Le **grand siècle** patristique : de 300 à 430.

3° Les **derniers siècles** de la littérature patristique : de 430 à 850.

Chacune de ces périodes sera l'objet d'un *Livre* particulier. Notre étude en comprendra donc *trois livres* pour la patrologie proprement dite.

Un *quatrième livre* leur sera ajouté, pour l'étude de ce que nous appellerons l'*époque des grands théologiens*, qui va

du XII^e au XVI^e siècle[1]. Comme il ne fait pas partie de la Patrologie proprement dite, nous réserverons pour une Introduction spéciale ce qui peut le concerner particulièrement.

C) Subdivisions de la Patrologie proprement dite.

1° La **période des origines** (Livre I) est celle qui, de nos jours, attire le plus les critiques. Innombrables sont les études récentes parues sur les auteurs des trois premiers siècles. Plus proches des fondateurs mêmes de l'Eglise, ils sont les *témoins* par excellence de la foi traditionnelle, en la Trinité ou en la divinité du Christ par exemple; ils nous apprennent aussi comment fut comprise et réalisée dès l'origine la constitution divine donnée par Jésus-Christ à son Eglise et comment s'est faite son organisation disciplinaire. A tous ces titres, les *Pères apostoliques* (**I^re Partie**) jouissent d'une exceptionnelle autorité, que conservent encore, sur bien des points, les *derniers auteurs du II^e siècle* (**II^e Partie**). Si ceux du *III^e siècle* (**III^e Partie**) ne reproduisent qu'un écho plus lointain de l'âge apostolique, en revanche, on trouve parfois dans leurs écrits des essais de systématisation doctrinale qui en font de vrais précurseurs des grands Docteurs du IV^e siècle.

2° La **II^e Période** (Livre II), qui va de saint Athanase à la mort de saint Augustin, est la plus courte de l'âge patristique (300-430 environ); mais elle est, en revanche, celle où paraissent les plus puissants génies qui ont honoré l'Eglise; elle est aussi celle des grandes luttes doctrinales sur la Trinité et sur la grâce. Au temps de Bossuet, c'est elle qui paraissait attirer surtout l'attention des théologiens. Bien que de nos jours l'intérêt se soit reporté vers les origines, on ne peut méconnaître l'importance capitale des œuvres littéraires produites en ce temps et des résultats qui y furent acquis pour la théologie et tout l'ensemble des sciences chrétiennes. Nous subdiviserons cette période en deux parties : la **I^re Partie** va de 300 à 360 : alors le *problème trinitaire* se pose dans toute son acuité; la **II^e Partie** s'étend de 360 à 430 : le problème trinitaire reçoit des grands docteurs la solution que les siècles postérieurs n'ont pu qu'enregistrer et maintenir jalousement. Alors aussi est agitée la question de la grâce.

[1] Notre étude n'étant pas une histoire complète de la théologie, nous pourrons négliger les siècles IX-XI, qui sont une époque de transition dont nous ne dirons qu'un mot. — De l'époque postérieure à saint François de Sales il ne pourra être question qu'en appendice. Notre étude se clôt à l'œuvre de ce docteur.

3° Les derniers siècles (430-850), qui constituent la **III^e Période** (Livre III), sont dits parfois siècles de décadence. Mais cette appellation jette un discrédit peu fondé sur l'ensemble des auteurs de ce temps, dont certains sont très grands, d'autant plus grands qu'ils ont plus de mérite à réagir contre une ambiance défavorable à tant d'égards. Nous l'étudierons en deux parties. La **I^re Partie** est celle des grandes *controverses christologiques*, allant du concile d'Ephèse (431) au II^e de Constantinople (553). Nous disons *grandes*, car elles avaient commencé avec Apollinaire et se sont poursuivies avec le monothélisme; mais c'est au siècle dont nous parlons que furent apportées, par les conciles et les docteurs, les solutions définitives, en même temps qu'était soulevée et close, en Occident, la controverse semi-pélagienne. D'autre part, les auteurs de ce temps sont comme un trait d'union entre le monde ancien qui s'écroule et le monde nouveau, dont commence à peine l'éducation; ils passent le flambeau aux hommes qui vont éclairer les barbares, à un saint Grégoire le Grand en Italie, à un saint Grégoire de Tours en Gaule, à un saint Isidore en Espagne, à un saint Bède en Angleterre. [La Germanie ne se convertit qu'à la fin de cette période]. Ce sont ces hommes, trop rares, que nous étudions dans la **II^e Partie,** avec les derniers écrivains, plus nombreux, de l'Orient, ceux qui ont si bien mérité de l'Eglise en luttant contre le monothélisme, ou l'iconoclasme, ou l'esprit de schisme qui y gagnait chaque jour du terrain. On le voit, les grandes causes que tous ces hommes représentent sont bien dignes d'intérêt et les services rendus à la vérité par leurs écrits doivent nous trouver indulgents pour leur forme littéraire, si parfois elle est inférieure à celle des œuvres du grand siècle.

IV. — IMPORTANCE DE L'ÉTUDE DES PÈRES.

La connaissance des Pères est utile, pour le prêtre surtout, à de multiples points de vue, qu'il nous suffira de signaler.

1. La **formation théologique** est incomplète sans ces éléments d'*histoire des dogmes* et de *théologie positive* que l'on trouve dans le cours de Patrologie. Même les théologiens les plus spéculatifs ont consacré à l'étude des Pères une grande partie de leur activité intellectuelle. Toute l'œuvre de saint Thomas est émaillée de citations patristiques, qui supposent

une étude très approfondie de l'ancienne littérature chrétienne. D'ailleurs, la théologie n'est que la mise en œuvre rationnelle des données révélées contenues dans l'Ecriture; elle dépend de l'*exégèse* et c'est même sous forme de commentaires scripturaires qu'elle se développa durant des siècles, notamment à l'époque patristique. Ainsi la connaissance des œuvres exégétiques des Pères, indispensable au vrai théologien, a aussi pour effet d'aider à la formation de l'exégète.

2. L'étude des Pères s'impose plus particulièrement au prêtre appelé à exercer son ministère **d'ordre apologétique** dans des régions habitées par les protestants ou les orthodoxes. Les anciens auteurs ont conservé leur prestige auprès des hérétiques et des schismatiques et leur autorité peut faire admettre des vérités qui ne seront pas comprises ou reçues, présentées sous une autre forme. La vie de Newman et de Soloviof est suggestive à cet égard : c'est par cette voie qu'ils se sont convertis tous deux et qu'ils ont exercé une grande part de leur action intellectuelle, l'un en Angleterre, l'autre en Russie.

3. Au point de vue intellectuel encore, la Patrologie, comprenant l'histoire des doctrines, peut faire une utile **œuvre de synthèse** et remédier aux inconvénients qui proviennent du sectionnement des sciences ecclésiastiques en une série de branches parallèles et en partie autonomes. Cette division est nécessaire, mais elle risque de briser leur unité et de cacher le lien qui les unit. Ce lien paraîtra, au contraire, nettement chez les Pères comme dans une réalité vivante, si on les étudie eux-mêmes à tous ces points de vue. On s'explique par là que la Patrologie contribue si efficacement à la formation générale du prêtre, dans le domaine de la doctrine.

4. Elle est aussi fort utile pour la **formation de l'orateur sacré.** Ce sont des considérations de cet ordre que faisait valoir Bossuet, quand il composait, pour le jeune cardinal de Bouillon son opuscule *Sur le style et la lecture des Pères de l'Eglise pour former un orateur.* Lui-même est un exemple vivant de la valeur de la méthode qu'il préconisait. Sa principale préparation aux discours qu'il devait prononcer consistait dans l'étude de la Bible et des Pères; il remplissait d'extraits, surtout moraux, des cahiers entiers de notes, qu'il utilisait dans la rédaction immédiate du discours, ou qu'il

méditait en vue d'une improvisation [1]. Tous les vrais maîtres de la chaire n'ont pas eu d'autre méthode. Ce sont eux aussi qui, dès l'époque patristique, ont fourni les plus beaux modèles de cette *exégèse spiritualiste* (v. p. 28) qui s'adapte si bien aux besoins de la prédication.

5. Bossuet, dans la *Défense de la Tradition et des saints Pères* [2], a fait valoir une autre supériorité des œuvres patristiques sur celles des auteurs postérieurs : la **plénitude d'esprit chrétien** qui s'y affirme et s'en dégage. " Elles produisent, dit-il, un fruit infini dans ceux qui les étudient; parce que, après tout, ces grands hommes sont nourris de ce froment des élus, de cette pure substance de la religion; et que, pleins de cet esprit primitif qu'ils ont reçu de plus près et avec plus d'abondance de la source même, souvent ce qui leur échappe et qui sort naturellement de leur plénitude, est plus nourrissant que ce qui a été médité depuis. C'est ce que mes critiques ne sentent pas. " C'est *Richard Simon* qui est surtout visé ici, on le sait. Bossuet lui reproche de lire les Pères " sans goût et sans sentiments pour les grandes choses ", de ne relever dans leurs écrits que des points faibles et sur des minuties, se rendant ainsi digne du mépris d'un lecteur " gagné par le fond des choses et l'impression de la vérité " que laisse la doctrine de ces anciens docteurs.

6. Remarquons enfin, en guise de conclusion, que les Pères méritent d'être étudiés pour eux-mêmes, abstraction faite des raisons qui précèdent. En eux tous, il s'agit ici des plus grands, revit le type idéal de **l'homme d'Eglise,** qui s'allie d'ailleurs à la plus grande variété des dons répartis à chacun. Les uns sont des hommes d'action, les autres sont plutôt des hommes de doctrine, celui-ci apologiste et philosophe, celui-là théologien et mystique; la plupart sont orateurs, et quelques-uns, tel saint Augustin, synthétisent toutes ces aptitudes en une personnalité puissante. Presque tous, d'ailleurs, sont saints : la patrologie offre à l'historien de la sainteté une incomparable galerie de portraits à tracer, de grandes âmes à scruter. Leur étude est autrement bienfaisante que celle des hérétiques dont l'histoire doit s'occuper, cependant, pour mieux démasquer leur erreur.

---

[1] LEBARQ, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, Paris, 1891. Voir p. 1-43, 303-306.

[2] *1re Partie*, liv. IV, ch. XVIII.

V. — LES TEXTES DES PÈRES. LES COLLECTIONS ANCIENNES [1].

Les **textes des Pères** peuvent se trouver dans des *éditions spéciales* soit d'un seul ouvrage soit des œuvres complètes de chaque auteur. Elles furent commencées dès le XVI[e] siècle; mais c'est au XVII[e] et au XVIII[e] que les critiques s'attachèrent à retrouver, avec le plus de soin, parmi les variantes des manuscrits, les leçons les plus sûres et donnèrent des éditions qui peuvent passer pour des modèles. Il faut signaler parmi ceux qui s'illustrèrent dans ce travail d'érudition aussi utile qu'il est pénible et obscur, les Bénédictins de Saint-Maur des Fossés. Ils trouvèrent des émules dans des religieux de tout Ordre.

Divers auteurs, pour faciliter aux théologiens la lecture des Pères, eurent l'excellente pensée de grouper dans une **Collection** unique les ouvrages de plusieurs auteurs. La première et la plus volumineuse des *anciennes collections* est celle de **Marguerin de la Bigne** († 1589), chanoine de Bayeux, docteur en Sorbonne, qui réunit les œuvres de plus de 200 auteurs anciens (ou du Moyen-Age) dans sa *Bibliotheca Sanctorum Patrum* (8 vol. in-fol., Paris 1575). Cette collection s'accrut peu à peu et devint, à Cologne (1618), la *Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, en 14 in-fol., contenant les œuvres de 100 nouveaux auteurs. — Elle fut encore accrue plus tard des ouvrages ou opuscules d'une centaine d'autres écrivains et rééditée à Lyon, en 27 volumes : ce fut la

---

[1] Nous devons surtout donner ici les collections *de textes patristiques* proprement dits. Cependant nous ne pouvons omettre de signaler des œuvres monumentales comme les trois suivantes, qui ont avec l'étude des Pères des rapports si étroits :

a) Les **Acta Sanctorum**, œuvre des *Bollandistes* de Bruxelles, commencée en 1643, contenant les Vies des Saints, dans l'ordre du calendrier; près de 70 vol. in-folio jusqu'en nov.; encore inachevé.

b) **Sac. Conciliorum nova et amplissima collectio**, par J. D. MANSI, Florence, 1759-1798, 31 vol. in-folio; continuée de nos jours par J. B. MARTIN et par MGR L. PETIT. (C'est la plus étendue des collections conciliaires; ses nouveaux éditeurs se sont proposé de l'amender en même temps que de la perfectionner. Voir H. QUENTIN, *J. D. Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900.)

c) **Conciliengeschichte**, C. J. VON HEFELE, 7 vol. 1855-1871; t. VIII-IX, par HERGENROETHER, 1887-1890; trad. franç. par DELARC, *Hist. des conciles*, 11 vol. 1869-1876; Nouv. trad. avec notes par H. LECLERCQ, O. S. B., dep. 1907.

Maxima Bibliotheca Vet. Patrum et antiq. scriptorum ecclesiasticorum (1677).

A la même époque, divers érudits entreprenaient la formation *d'autres collections*, de moindre envergure, groupant d'ordinaire les écrits qui avaient échappé aux éditeurs de la précédente. Citons les principaux avec leurs œuvres : [1]

1. **Combéfis,** O. P., *Novum Auctarium* (*Græco-latinæ Patrum Bibliothecæ*), Paris, 2 vol. in-fol., 1648 ;
Auctarium novissimum (*Bibl. Græc. Pat.*), 2 vol., 1672 : *et Bibliotheca Patrum concionatoria* (8 vol., 1662, etc.)
2. **Luc d'Achéry,** *Spicilegium*, (13 vol., 1655-1677), collection que déparent les documents fabriqués par le faussaire J. Vignier († 1661), qui en étaient la partie jugée la plus précieuse ;
3. **Cotelier,** *Ecclesiæ Græcæ Monumenta* (4 vol., 1677-1688) ;
4. **Baluze,** *Miscellanea*, 8 vol., 1678-1715.
5. **Sirmond,** S. J., *Opera omnia*, 5 vol., 1696.
6. **Muratori,** *Anecdota*, 4 vol., 1697-1713.
— *Anecdota græca*, 1 vol., 1709.
7. **Grabe,** *Spicilegium*, 2 vol., 1698-1699.
8. **B. de Montfaucon,** O. S. B., *Collectio nova*, 2 vol., 1706.

Remarque. — Les bénédictins français de la *Congrégation de Saint-Maur*, disciples de Mabillon, en dehors des collections générales, ont édité presque tous les Pères, et notamment saint Augustin, avec un sens critique qui n'a pas été dépassé. Les plus connus sont *B. de Montfaucon*, *Maran*, *De la Rue*, *Blampin*, *Massuet*, etc. Leurs études sur les auteurs édités sont aussi fort précieuses.

9. **A. Galland** († 1779), oratorien, fit au XVIII^e^ siècle une collection qu'il estime bien plus riche et soignée *(longe locupletior et accuratior)* que la " Maxima Bibliotheca " de 1677 : c'est la *Bibliotheca Veterum Patrum* (14 vol. Venise, 1765-1781, et 1788). De fait, le texte grec, qui manque dans les éditions de M. de la Bigne, est ici donné avec la traduction ; ces textes sont souvent corrigés, et accompagnés d'introductions ou notes. Mais cette collection s'arrête au XIII^e^ siècle au lieu de descendre jusqu'au XVI^e^, comme l'autre ; et les 380 auteurs qu'elle cite ne sont pas les plus importants [2].

Au XIX^e^ siècle, trois savants se sont particulièrement distingués dans la publication de textes patristiques inédits. Ce sont :

M. J. Routh, dans *Reliquiæ sacræ* (4 vol., 1814-1818, Oxford).

A. Mai, S. J. Cardinal, dans de nombreuses séries, surtout dans la *Nova Patrum Bibliotheca*, 7 vol., 1852-1854.

J. Pitra, O. S. B., Cardinal aussi, dans *Spicilegium Solesmense* (1852-1858), *Analecta Sacra*... (1876-1884), etc.

---

[1] La plupart de ces auteurs sont l'objet d'une notice dans le *Nomenclator Litterarius* de Hurter.

[2] BARDENHEWER, *Geschichte*, ... t. I, p. 47-51. Voir aussi HURTER, loc. cit., t. V, col. 111.

L'œuvre la plus importante qui ait été faite, pour mettre les textes patristiques à la disposition des théologiens, est, sans aucun doute, celle de l'abbé **Migne** († 1865) [1]. Sa collection, *Patrologiæ cursus completus*, est une œuvre immense, sans égale, et d'un prix inestimable, bien que, sur nombre de points, elle ait besoin d'être complétée ou corrigée au point de vue critique, par des travaux d'érudition plus récents [2]. Migne ne chercha pas à publier de l'inédit, ni à reviser les textes déjà publiés. Il voulut seulement grouper la plus grande partie des œuvres connues, que seuls des privilégiés pouvaient atteindre. Il fut aidé dans son travail, pour diverses parties au moins, par des érudits de la plus haute valeur, tels que le Cardinal Pitra. La collection de Migne dépasse de beaucoup l'époque patristique proprement dite. La *Patrologie latine* va jusqu'au Pape Innocent III († 1216) et comprend 217 volumes, plus 4 volumes de tables (218-221). La *Patrologie grecque*, contenant le texte grec et la traduction latine, descend jusqu'au concile de Florence (1438-1445) et comprend 161 volumes, le dernier, 162e, n'a pu être imprimé, un incendie ayant détruit tous les clichés au moment du tirage. La série latine fut éditée de 1844 à 1855 et la série grecque de 1857 à 1866. La table générale de cette dernière série a été faite depuis peu [3]. — Les collections plus *récentes* que celle de Migne sont indiquées à la Bibliographie générale.

VI. — ÉTUDES SUR LES PÈRES.

A) Bien que le terme de Patrologie soit récent, les **études de Patrologie** sont fort anciennes. C'est saint JÉRÔME qui le premier mit à exécution, dans son *De viris illustribus* (393), l'idée d'étudier dans un seul écrit, tous les auteurs chrétiens, comme l'avait fait Suétone, deux cents ans plus tôt, pour la littérature profane. Avant lui, EUSÈBE avait fait une grande part aux écrivains dans son *Histoire Ecclésiastique*. Il eut des imitateurs : en Gaule, GENNADE de Marseille, en Espagne, SAINT ISIDORE, continué par SAINT ILDEFONSE. Tous ces auteurs seront étudiés plus loin ; il nous suffit de les signaler ici. Nous nous contenterons de mentionner également

[1] H. HURTER, *Nomenclator...* V, 1605-1607.

[2] Voir ci-dessus la *Bibliographie générale.*

[3] F. CAVALLERA, *Pat. cursus compl., series græca, Indices*, Paris, 1912. — Notons qu'il existe une édition de la *Patrologie grecque* de Migne en 81 volumes, allégée du texte grec et ne contenant que la traduction latine des écrits patristiques.

PHOTIUS († 891), dont la *Bibliothèque* [1] est précieuse tant par les notices qu'elle donne sur les anciens auteurs, que par les analyses qu'elle contient de leurs œuvres (280 environ).

Le **Moyen-Age** qui, jusqu'à P. Lombard, et après lui encore, a tant cité les Pères, les a surtout connus d'après des recueils de textes doctrinaux. Il les a peu étudiés du point de vue historique et littéraire. Les rares œuvres qui nous restent dans ce genre, le *De Viris illustribus* de Sigebert de Gembloux († 1112) [2], le *De luminaribus Ecclesiæ* [3] d'Honorius d'Autun (vers 1125), le *De scriptoribus ecclesiasticis* [4] d'un anonyme, (dit de Melk, Autriche) et le *Liber de viris illustribus* d'un autre inconnu de cette époque, sont très succinctes. *Jean Trithème* († 1516), au contraire, a laissé un volumineux traité, le *De Scriptoribus ecclesiasticis* (1494), mais une grande partie des 963 auteurs qu'il étudie sont postérieurs à l'âge patristique.

Parmi les nombreux auteurs qui ont écrit sur la littérature patristique, **à la Renaissance** et dans les siècles suivants, nous signalerons seulement :

1. BELLARMIN († 1621), dont le *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* (1613) a eu plus de vingt éditions, malgré ses lacunes [5];

2. DOM LE NOURRY († 1724), auteur de l'*Apparatus ad Bibliothecam Maximam... Lugduni editam* (2 vol. 1703-1713).

3. DOM CEILLIER († 1761), auteur de l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (23 vol. 1729-1763). Cette histoire, malgré les tendances jansénistes que l'on a trouvées en son auteur, est bien supérieure comme esprit, à celle qu'avait donnée

4. ELLIES DUPIN († 1719), sous le titre *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, en 47 volumes (1686-1714). qui fut mise à l'Index en 1757, à cause de l'esprit violemment gallican de l'auteur et de ses hardiesses téméraires [6].

5. J. S. ASSÉMANI († 1768) contribua particulièrement à faire connaître l'ancienne littérature syriaque par sa *Bibliotheca orientalis* (4 vol., 1719-1728, Rome) : il étudie les auteurs, analyse les œuvres, donne même de longues citations [7] : il cite tout le Catalogue des anciens écrivains syriaques composé par l'évêque de Nisibe *Ebedjesu* en 1298.

---

[1] *P. G.*, **103**.
[2] *P. L.*, **160**.
[3] *P. L.*, **172**.
[4] *P. L.*, **213**.
[5] Voir LE BACHELET, art. *Bellarmin* dans le *Dict. Théol.*, col. 584.
[6] Voir HURTER, *Nomenclator litt.*
[7] Voir *Dict. Théol.*, art. *Assémani (Jos.-Sim.)*, col. 2121.

Les **protestants** ont aussi, à la même époque, étudié les Pères. C'est un luthérien, J. GERHARD († 1637), qui a créé le mot *patrologie* : tel est le titre de son ouvrage, paru seulement en 1653. Parmi les érudits de la Réforme qui ont encore écrit sur la littérature patristique, nous mentionnerons l'anglais W. CAVE († 1713) [*Scriptorum Ecclesiasticorum historia litteraria*, 1688, Londres] et surtout l'allemand FABRICIUS († 1736) dont la *Bibliotheca græca*, seu *Notitia scriptorum veterum græcorum* (14 vol., 1705-1728) contient des notices sur nombre d'auteurs ecclésiastiques [1].

Il n'a été question ici que des études générales. De nombreuses études sur tel auteur ou tel ouvrage *en particulier* furent faites au XVII[e] et au XVIII[e] siècles, notamment par les éditeurs des œuvres. On les trouve d'ordinaire dans les grandes collections, dans celles de Migne par exemple.

Le *XIX[e] siècle* a repris l'œuvre de ses devanciers, l'a complétée sur tous les points et renouvelée sur plusieurs. Nous signalons dans la *Bibliographie générale* les principaux ouvrages récents parus sur ce sujet.

B) Les travaux d'ordre littéraire et critique si minutieux accomplis depuis la Renaissance, n'ont pas fait négliger l'**étude doctrinale des Pères.** Celle-ci avait toujours été cultivée, avant le Moyen-Age et au Moyen-Age même, mais souvent sans méthode rigoureuse. Les recherches des érudits lui permirent de se renouveler et dès le XVII[e] siècle, la *théologie positive* fut portée par *Petau*, *Thomassin*, *Renaudot*, *Chardon*, *Morin*, à une perfection qui en impose encore de nos jours. Elle atteignit son double but qui était, en établissant avec solidité les bases historiques de nos dogmes, d'affermir les catholiques dans leur foi et de prouver aux protestants que le grief d'*innovation* fait à l'Eglise catholique par leurs théologiens, était sans fondement. Les réformés admettaient alors comme les catholiques que la doctrine de l'Eglise devait être conforme à celle des origines, et cherchaient à établir cette conformité de leur théologie confessionnelle avec la doctrine des Pères. Certains théologiens de la Réforme le soutiennent encore; mais les partisans de l'évolution des dogmes ont fait de grands progrès dans leurs rangs.

Ce sont, cependant, des rationalistes, en Allemagne, qui, posant en principe l'existence de dogmes nouveaux dans l'Eglise, ont entrepris les premiers de composer des **Histoires des dogmes;** tel est le titre même [2] de deux ouvrages

[1] Voir *Dict. théol.* art. *Fabricius*.

[2] *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 4 vol., 1797. — *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1811.

de *Münscher* de Marburg, († 1814). D'autres l'imitèrent, C. BAUR († 1860) et l'Ecole de Tubingue, à sa suite, ont particulièrement accru la vogue de cette science nouvelle dans les milieux protestants, en appliquant aux dogmes la théorie, alors à la mode, de l'évolution. Il expliquait par des causes purement naturelles le développement de la doctrine comme la formation de l'Eglise elle-même; il l'attribuait à une série d'initiatives humaines, bientôt suivies de réactions diverses, qui aboutiront enfin à une transaction. Ainsi trois principes, d'après lui, régissent seuls l'histoire des dogmes : la thèse, l'antithèse, la synthèse.[1] Mais cette explication, passé l'enthousiasme des débuts, parut bientôt très faible. *Ritschl* († 1889) la remplaça par l'influence de la philosophie grecque, qui aurait été le point de départ et la règle de toutes les modifications internes subies par le christianisme doctrinal. A. HARNACK se rattache encore à cette école, dans ses deux ouvrages sur l'*Histoire des dogmes*, les *Leçons*, (1886-1890), et le *Précis* (1889-1891). D'autres auteurs, sans repousser ces explications, ont, en disciples de SCHLEIERMACHER, recouru, en outre, à l'influence du sentiment religieux. A. SABATIER a, parmi les protestants français, synthétisé ces diverses tendances et pénétrant jusque dans les milieux catholiques, a inspiré le *modernisme*. Pie X a condamné avec force une erreur qui, non seulement était sans appui dans la Tradition et dans les Pères, mais encore les contredisait ouvertement.

L'idée d'un **certain développement des dogmes** n'est pas contraire à la conception catholique de leur immutabilité substantielle. On la trouve déjà exposée par *Vincent de Lérins* au Ve siècle. Mais cet aspect frappait moins les anciens que celui de l'invariable unité des doctrines révélées. Au temps même de la Réforme, un apologiste comme *Bossuet* ne semble pas avoir soupçonné l'avantage qu'il y aurait eu, pour répondre aux difficultés des protestants sur les prétendus dogmes nouveaux de Rome, à distinguer à ce sujet entre le dogme même et son expression. C'est seulement au XIXe siècle que la question a été nettement traitée ainsi par les catholiques et c'est un converti, le plus illustre de tous les convertis du siècle, NEWMAN, qui a le mieux posé le problème dans cet

[1] Ces termes peuvent être littéralement traduits dans la formule suivante : la *position* d'une doctrine (thèse) suscite une *opposition* (antithèse) qui finalement aboutit à une *composition* entre les deux parties (synthèse).

Essai sur le développement de la doctrine chrétienne (1845) dont la composition marqua pour lui l'heure de la grâce et de la pleine lumière. C'est à la solution traditionnelle de Vincent de Lérins qu'il se ralliait au fond, tout en la renouvelant par la diversité des formules et plus encore peut-être par celle du point de vue [1]. Ce qui doit croître dans l'Eglise, suivant la formule du *Commonitorium* [2] reprise par le concile du Vatican [3] et plus récemment par Pie X [4], c'est l'*intelligence*, la *science* et la *sagesse*, mais de telle sorte que l'objet de la foi demeure identique à lui-même *(in suo dumtaxat genere)*.

Les hommes en qui s'est particulièrement manifestée cette intelligence de la vérité, la science pour l'exprimer, et la sagesse pour en juger la valeur, ce sont **les Pères.** C'est en eux et par eux que le progrès des dogmes s'est pleinement réalisé. Aussi l'*histoire des dogmes* sera-t-elle, en grande partie, l'histoire des précisions apportées par ces grands docteurs à l'expression des vérités révélées. Les auteurs catholiques [5] qui de nos jours se sont occupés de ce sujet n'ont pas tous usé de la même méthode. Les uns *(Schwane, Ginoulhiac)*, prenant pour base les grands traités dogmatiques, (Trinité, Grâce, etc.), ont exposé à la suite, à l'occasion de chacun d'eux, la pensée de tous les grands écrivains qui en ont parlé. D'autres, c'est le cas de *Tixeront*, s'attachent plutôt à l'ordre historique, examinant à chaque période l'état de la doctrine sur tous les sujets. Nous suivrons plutôt cette méthode, mais en groupant les données doctrinales *autour des Pères* qui ont le plus explicitement traité de chaque grand sujet, à leur époque. Ainsi seulement sera réalisable la synthèse, élémentaire mais suffisante, que nous avons entreprise.

[1] La formule *développement du dogme par assimilations, par additions*, qu'il emploie fréquemment pourrait prêter à erreur ; mais le cardinal l'entendait du développement homogène, dans un sens « *pleinement traditionnel* », dit le P. Marin-Sola, *L'Evolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924 (t. I, p. 341-353).

[2] *Comm.*, 28. — Voir plus loin, Livre III.

[3] *Constit. De fide catholica*, ch. IV (Denzinger-Bannwart, n° 1800).

[4] *Encycl.* Pascendi (Denzing.-Bannw. n° 2095),

[5] Voir leur nom et leurs œuvres à la bibliographie générale.

VII. — NOTIONS ÉLÉMENTAIRES DE THÉOLOGIE MYSTIQUE [1]

A. — La Mystique en général.

1° **Notion de la théologie mystique** [2]. On ne peut définir la théologie mystique qu'en la distinguant de la théologie ascétique.

La **théologie ascétique** n'est qu'une branche et une forme particulière de la *théologie morale*. Toutes deux sont une science *théologique* au sens strict du mot. La théologie *morale* est celle qui traite des actes humains en vue de les orienter vers Dieu considéré comme fin dernière surnaturelle de l'homme. Ce sujet est immense et l'on comprend que des sciences particulières se soient adjointes à cette science générale pour traiter une seule partie de cet objet, ou pour le traiter tout entier à un point de vue particulier. Tel est le cas de la *théologie ascétique*. Elle est cette théologie morale qui s'applique à régler les actes de l'homme d'après les progrès de celui-ci dans la vertu, en vue de le conduire à la perfection surnaturelle et à la pleine union avec Dieu. La théologie morale, au sens large, est l'étude surnaturelle des actes humains ; dans un sens strict, elle est l'étude des conditions générales et spéciales requises pour que les actes soient surnaturellement *bons*. C'est de la théologie morale entendue dans ce dernier sens que se distingue la théologie ascétique, qui vise à donner à ces actes toute la *perfection* possible dans l'état d'âme actuel du fidèle. Elle le prend à son entrée dans la vie chrétienne, ou plutôt à ses premiers pas vers la perfection (premières aspirations d'une âme de bonne volonté vers le bien), lui indiquant ce qu'il doit faire pour *commencer*, pour *progresser*, pour *pratiquer* la vertu *parfaite*. Les parfaits ont une activité morale beaucoup plus intense que les chrétiens ordinaires, une activité d'autant plus grande qu'ils sont plus dociles à la grâce. La théologie morale et spécialement ascétique règle cette activité des saints eux-mêmes, mais en tenant compte pour eux des données de la théologie mystique.

La **théologie mystique** est cette branche de *la théologie qui* étudie *les grâces éminentes dont Dieu favorise les âmes vertueuses pour les aider à entrer dans la voie unitive ou parfaite et à en accomplir les actes*. C'est une science théologique fondée sur l'Ecriture et les enseignements des Pères. De soi, elle se rattache plus à la théologie *dogmatique* qu'à la théologie *morale* (bien qu'il n'y ait point entre celles-ci de distinction essentielle) ; elle se rattache au traité de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Elle accorde, cependant, à la doctrine des Pères et des Saints et aux données de leurs expériences, une attention particulière, en vue d'éclairer la théologie ascétique, pour la direction des âmes que la grâce a conduites à la perfection.

---

[1] Nous empruntons ces principes à saint Augustin, saint Thomas, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix. Voir, pour plus de développement, notre étude sur *La contemplation augustinienne*.

[2] Nous prenons le mot *mystique* dans un sens strictement théologique et nous ne saurions trop protester contre l'emploi abusif qui est fait parfois de ce terme pour désigner une vague religiosité ou un sentimentalisme purement naturel et parfois morbide. Tout cela n'a rien de commun avec la vraie mystique dont nous parlons.

Les grâces *mystiques* dont nous venons de parler se ramènent, en définitive, à la **contemplation.** Tel est le *sens fondamental* de ce mot. Il désigne directement et de soi-même l'action des dons supérieurs de sagesse et d'intelligence éclairant l'âme sur Dieu pour lui faire produire des actes très parfaits de charité [1]. Ce sens, d'ailleurs, est loin d'en exclure d'autres, mais il les explique tous, car ils dérivent de lui d'une manière plus ou moins directe.

On peut, en effet, appeler encore mystique, dans un *sens dérivé :*

a) l'activité de l'amour de Dieu provoquée par ces lumières *(amour infus);*

b) l'exercice de *tous les dons* du Saint-Esprit, en tant qu'ils préparent ou accompagnent l'action des dons supérieurs de sagesse ou d'intelligence;

c) l'ascèse elle-même, quand elle vise moins à combattre directement le péché qu'à favoriser cet épanouissement des dons, surtout des dons supérieurs;

d) l'*état d'âme* des chrétiens qui bénéficient de ces grâces éminentes;

e) enfin, certains *phénomènes extraordinaires*, qui parfois accompagnent ces grâces (vision, extase), ou même certains faits préternaturels, rares d'ailleurs, qui se produisent dans l'état mystique.

Nous ne dirons rien de ces derniers points, mais nous devrons insister sur l'état mystique en général, après avoir indiqué quels sont les degrés de la vie spirituelle d'après les Maîtres de l'ascétisme.

2° **Les degrés de la vie spirituelle.** C'est d'après la théologie ascétique que doivent être établies les *étapes* de la marche de l'âme vers la perfection. On en distingue d'ordinaire trois, connues sous le nom de voies : 1. la **voie purgative**, qui est celle des commençants ou des *âmes de bonne volonté;* 2. la **voie illuminative**, qui est celle des âmes en progrès, ou des *âmes vertueuses;* 3. enfin, la **voie unitive**, qui est celle des *parfaits*. Ces distinctions que donnent les ascètes, et qu'on trouve dans saint Thomas [2], auraient paru suffisantes, si les mystiques n'avaient laissé ces fines descriptions d'états d'âmes qui nous obligent à dédoubler au moins les deux dernières voies ou plutôt à les subdiviser.

La voie illuminative, caractérisée, d'abord, par des efforts courageux en vue d'acquérir la vertu et de s'y affermir, s'achève régulièrement en une pacification intérieure destinée à livrer plus entièrement l'âme à l'action des grâces puissantes qui, d'ordinaire, lui sont accordées pour accomplir les renoncements sans lesquels elle ne pénétrerait pas dans la voie unitive. Aussi peut-on distinguer parmi les âmes vertueuses : 1. les âmes *ferventes;* 2. les âmes *pacifiées*. (Saint Augustin [3] caractérise l'état des âmes " de bonne volonté " et des âmes " ferventes " par le mot *virtus*, et celui des âmes " pacifiées " par le mot *tranquillitas.)*

On doit encore distinguer au moins deux degrés dans **la voie unitive** ou *voie des parfaits*. On appelle ainsi les âmes qui, par un renoncement total à elles-mêmes, se maintiennent habituellement unies à la volonté de Dieu, agissant constamment pour des motifs d'une charité très pure et très intense. Elles ont aussi sur Dieu et sur les vérités de la foi des

[1] Voir plus loin (B) l'explication de cette définition.
[2] *Somme théol.*, IIª IIæ, q. 24, art. 9.
[3] *De quant. animæ*, n. 73, 74, 79. *P. L. 32*, col. 1075, sq.

lumières très hautes dont s'inspire toute leur conduite. Ces lumières sont remarquables à des degrés divers chez tous les parfaits : 1. d'abord, chez ceux que nous appellerons les *hommes de foi*, c'est-à-dire les hommes d'une foi simple mais *lumineuse*, vive et agissante ; 2. ensuite et surtout chez *les saints*, en qui elles sont intenses au point de les élever parfois jusqu'à l'extase proprement dite, et elles sont puissantes à tel point que par elles l'union de ces âmes avec Dieu est pour ainsi dire constante, malgré les travaux les plus grands qu'elles accomplissent pour sa gloire. (Saint Augustin [1] caractérise l'état de ce que nous avons appelé "les hommes de foi" par l'*entrée*, *ingressio*, dans la lumière surnaturelle de la contemplation, et l'état des "Saints" par le *séjour* habituel dans cette lumière, *mansio*.)

Les grâces dites mystiques sont accordées d'ordinaire aux *âmes vertueuses* avancées pour les aider à entrer dans la voie des parfaits. Mais si les âmes pacifiées en sont souvent favorisées, ce sont les parfaits, trop rares, qui les reçoivent avec le plus d'abondance et d'intensité, et leur état correspond d'ordinaire à ce qu'on appelle l'état mystique.

3° **L'état mystique.** L'*état mystique* s'oppose à l'*état ascétique* à un point de vue tout différent de celui qui a été présenté ci-dessus. La distinction était faite là-haut d'un point de vue *théologique*. Il s'agit ici d'*états d'âmes*.

L'**état d'âme ascétique** est celui du chrétien qui commence à marcher vers la perfection et progresse dans la vertu sans le secours des grâces éminentes, mystiques, dont nous venons de parler, et qui ne sont guère accordées avant la dernière phase de la voie illuminative. — L'*ascèse* désigne alors l'ensemble des moyens recommandés à l'âme pour accomplir ces progrès.

L'**état d'âme mystique** est celui du chrétien qui a reçu ou reçoit les grâces éminentes accordées en vue de la perfection à réaliser pleinement et qui s'en inspire de fait dans toute sa conduite. Cet état d'âme est *mixte :* il comporte, d'un côté, des dons mystiques (actuels ou dont l'influence se prolonge) qui marquent la part de l'*activité divine* dans une âme, et de l'autre, une *activité humaine* très intense, qui de soi ressortit à la théologie morale, surtout ascétique, mais que l'on rattache ici à la mystique à cause de l'influence puissante exercée par les dons sur toute la conduite des parfaits.

Il y aurait des **inconvénients**, cependant, à trop insister sur l'activité divine au point de négliger celle de l'homme : on risquerait de laisser entendre que les faveurs surnaturelles caractérisent la sainteté plus que les vertus.

Il paraît préférable aussi, dans un but de clarté et pour éviter toute équivoque, de définir la **théologie ascétique** non en se plaçant au point de vue étroit de l'état d'âme ascétique, mais du point de vue théologique donné ci-dessus, et d'en faire l'étude de toute l'activité humaine surnaturelle jusqu'au sommet de la perfection. Et quant à la **théologie mystique**, il paraît sage de l'entendre dans un sens strict, pour désigner l'étude de l'activité divine du Saint Esprit dans les âmes, à l'exclusion de l'activité humaine qui s'en inspire, bien que cette étude de la première activité soit faite en vue de régler et diriger la seconde. La mystique est ordonnée à l'ascétique, les dons aux vertus.

[1] *Ibid.*, n. 75, 76, 79.

B. — La contemplation.

Tous les dons mystiques, on l'a vu plus haut, se rattachent, en définitive, à la contemplation, dont nous devons donner ici une notion sommaire. Nous le ferons en parlant : 1° de la *contemplation en général;* 2° de la *contemplation proprement dite.* — Ceci nous aidera à comprendre ce qui sera dit ensuite de la *méditation contemplative*, dont l'importance est si grande pour la pleine intelligence des écrits patristiques.

1° La contemplation en général.

a) La **contemplation,** en général, est une **haute connaissance de Dieu,** ordinairement accordée par l'Esprit Saint aux chrétiens qui se sont dépouillés de leurs vices et solidement affermis dans la vertu, pour les établir dans l'état de perfection. Elle perfectionne, sans les détruire, la foi, l'espérance et la charité.

Elle est appelée une *haute* connaissance, à cause de sa *simplicité* qui dépasse le mode humain ordinaire d'agir, de son *efficacité* particulière et enfin de son *objet.*

1. La contemplation est une **opération simple et intuitive.** Une opération analogue est naturelle à l'esprit de l'homme pour la perception des premiers principes; mais elle dépasse son mode normal d'agir concernant tout autre objet. Dieu ne peut être ainsi connu intuitivement que par l'action même de Dieu. C'est en particulier le rôle *des dons* les plus élevés du Saint-Esprit, ceux de sagesse et d'intelligence.

2. Le trait le plus caractéristique de la contemplation est qu'elle fait, en quelque sorte, *toucher* Dieu, dont elle est une **connaissance quasi-expérimentale.** Sous l'influence de cette grâce, l'âme a un sentiment profond de la *présence* de Dieu ou plutôt de sa présence en Dieu, ou plus simplement encore, elle a de la *réalité* de Dieu une connaissance directe et sûre qui, même dans les plus grandes aridités spirituelles, lie à la volonté divine la volonté de l'homme avec une vigueur surhumaine. Ce réalisme de toute vraie connaissance mystique s'affirme d'ordinaire avec force dans ces sentiments profonds de vénération religieuse qui saisissent l'âme entière des saints quand ils parlent de Dieu ou qu'ils lui parlent dans la prière. Le principe de cette émotion se trouve dans la *sagesse*, qui, le mot l'indique (*sapio*, *sapientia*), fait goûter et savourer Dieu, le fait juger et estimer au-dessus de toute réalité et comme l'unique réalité digne de ce nom.

Remarquons que cette *sagesse* doit être accompagnée d'une certaine intellection, et elle ne peut être parfaite sans une *intelligence* très pénétrante des divins mystères; mais ce caractère reste subordonné au précédent. Les deux éléments de la contemplation, sagesse et intelligence, sont essentiels et même se fondent dans l'unité d'une opération simple. Cependant, la sagesse l'emporte en dignité; son action semble, si l'on s'en tient aux descriptions de sainte Thérèse, se faire sentir avec quelque intensité avant celle de l'intelligence (voir plus loin, la *contemplation proprement dite)*, et même dans les sommets de la vie spirituelle, les lumières mystiques, alors si abondantes, restent ordonnées à la sagesse et à la charité.

3. **L'objet général** de la contemplation est l'*objet même de la foi;* toutes les vérités révélées peuvent être éclairées par la lumière des dons. Cependant toutes n'y sont pas éclairées également et de la même manière. La contemplation, comme telle, se porte sur l'objet le plus élevé de la foi, sur son *objet premier*, *Dieu lui-même* [1]. C'est dans leur relation à Dieu que tous les êtres rentrent dans le domaine de la foi et de la contemplation. Dès lors, plus un objet approche de Dieu, plus directement il bénéficiera de la lumière qui vient de lui. L'*humanité du Christ*, parce qu'elle est unie à une Personne divine, est sous tous les aspects, même se présentant dans la condition la plus humiliante qu'elle ait pu momentanément subir, la créature qui est la plus éclairée aux yeux des mystiques, par les grâces dont nous parlons. L'*Ecriture Sainte*, parce qu'elle est la parole de Dieu, est, pour les saints aidés de lumières supérieures, d'une inépuisable richesse doctrinale, jusque dans ses pages les plus simples du point de vue humain. Mais c'est évidemment *Dieu lui-même*, le premier objet qui doit être surnaturellement éclairé, dans l'âme des parfaits, puisque c'est à son rayonnement que tout le reste s'illumine ; ce sont les infinies perfections, et même en quelque manière, les divines Personnes mieux comprises, qui permettent de pénétrer plus avant dans la connaissance des autres mystères, surtout de celui de l'Incarnation, et d'en apprécier l'incomparable grandeur. *La contemplation*, en général, *se définit* donc bien une haute connaissance de Dieu, et de toute chose en Dieu, dans la mesure même où cette réalité se rapproche de Dieu.

b) Il y a lieu de distinguer, non pas *deux espèces* de contemplations (en réalité, il n'en existe qu'une seule), mais **deux formes bien différentes** sous lesquelles elle se présente : *a)* dans l'une de ces modalités, la contemplation *occupe seule* l'âme, ou bien prédomine au point d'ôter toute vraie force à une activité inférieure, ou même d'arrêter celle-ci complètement ; nous l'appelons, sous cette première forme, *contemplation proprement dite;* on dit encore contemplation *passive* (par opposition à active), ou *infuse* (par excellence, mais non exclusivement) ; *b)* dans l'autre forme, la contemplation, identique au fond à la précédente, est *unie* à certaine activité discursive ; nous en traitons en parlant de la *méditation contemplative parfaite.* C'est, on le devine, sous la première forme, que les traits caractéristiques de la contemplation apparaîtront avec le plus de clarté.

2° La contemplation proprement dite.

a) La contemplation proprement dite, c'est à dire la contemplation considérée en soi, dans son acte essentiel, a pour **objet propre et spécifique,** pour *objet direct* et immédiat *Dieu lui-même;* et elle l'atteint par une opération simple et intuitive, sans le concours discursif de la raison, ce qui fait dire aux mystiques qu'elle est produite par la cime de l'esprit (*apex mentis*). Et non seulement la connaissance contemplative est donnée en dehors de l'activité discursive des puissances, mais elle tend, *de soi*, à arrêter cette opération. Elle la suspend, en effet, quand

[1] La *contemplation* diffère en cela de la *vision*, qui peut avoir pour objet direct l'*humanité du Christ* par exemple. Mais la vision est une grâce *extraordinaire.*

elle est intense : mais il n'en est pas toujours ainsi, et nous verrons qu'il peut y avoir à la fois *contemplation* et *activité* des puissances ; c'est le cas dans la méditation contemplative parfaite (voir *infra.*)

b) Ces lumières infuses ne sont, d'ordinaire, accordées aux âmes que par degrés, par une **série progressive de grâces** de plus en plus élevées, en une marche dont *sainte Thérèse* a mieux que personne indiqué *les étapes.*

1. Il y a d'abord les **grâces de contemplation initiale** ou *imparfaite*, accordées dans les oraisons de *recueillement* et de *quiétude* (IVe Demeure), auxquelles sainte Thérèse ne donne pas le nom de contemplation : Dieu s'y révèle moins en lui-même que dans ses effets, notamment par la paix profonde et ineffable qui manifeste sa présence. Ces grâces ont pour but de préparer l'âme à entrer dans la voie unitive en développant son amour de Dieu, comme l'épreuve décrite par saint Jean de la Croix sous le nom de *Nuit des sens* l'y dispose, de son côté, en l'exerçant au complet renoncement sans lequel on ne peut prétendre atteindre l'état des parfaits. Cette épreuve s'explique aussi par une contemplation secrète et imparfaite.

2. La **contemplation véritable et parfaite** est décrite par sainte Thérèse sous forme de *grâces* ou *d'oraisons d'union*, ainsi appelées à cause de l'efficacité particulière avec laquelle elles fixent la volonté en Dieu et l'unissent moralement à lui. Elles croissent d'ailleurs en perfection à mesure que l'âme correspond mieux aux dons divins et *l'union* qu'elles produisent est tour à tour *simple* (Ve Demeure), *intense* ou même souvent extatique (VIe Demeure), et enfin (VIIe Demeure) *transformante*, quand s'achève le renouvellement intérieur de l'homme et que se réalise en lui, autant qu'il est possible ici-bas, le mot de saint Paul : *Qui autem adhæret Domino unus spiritus est* (I Cor., VI, 17).

L'un des traits communs de ces grâces d'union décrites par *sainte Thérèse*, celui qui les distingue des grâces précédentes, où la contemplation est imparfaite, est que **Dieu s'y révèle** avec une particulière clarté, même dans l'union simple (Ve D.) que sainte Thérèse compare à une *entrevue* de l'âme avec Dieu. La sainte note bien que la lumière surnaturelle reçue ne porte, directement, que sur Dieu même : " il n'est question que de la divinité ", déclare-t-elle, et plus loin elle ajoute : " l'âme voit seulement d'une manière mystérieuse *qui* est Celui qu'elle va prendre pour Epoux " [1]. Dans la *Vie*, elle emploie une formule plus claire encore : l'union donne " l'intelligence de la vérité pure ". *Saint Jean de la Croix* a une doctrine analogue, mais il insiste particulièrement sur *le rôle de la foi simple* dans l'illumination surnaturelle de l'âme [2]. Cette illumination a lieu, en dehors de toute connaissance distincte soit par une contemplation savoureuse soit par l'épreuve spirituelle supérieure, dite *nuit de l'esprit*, qui est une forme particulière de la contemplation et prépare à une illumination plus parfaite de l'âme par l'Esprit Saint. [3].

Saint Augustin ne s'exprime pas autrement. Comme sainte Thérèse, mais avec plus d'insistance qu'elle, les anciens docteurs, surtout ceux de l'école augustinienne, ont mis en évidence ces lumières surnaturelles qui

---

[1] *Le Château intérieur*, Ve Dem. *Œuv. Compl.*, (trad. Carmélites de Paris), t. VI, (1910), p. 135, 161.

[2] *Montée du Carmel*, l. II, ch. 2-8.

[3] *Nuit obscure*, liv. II.

accompagnent la charité parfaite; tel est leur point de vue préféré, le côté par où ils se distinguent de sainte Thérèse, qui met davantage en relief le caractère éminemment surnaturel de ces dons et la grandeur de la bienveillance de Dieu se penchant vers sa créature pour l'élever à Lui [1].

C. — La méditation contemplative.

1° Nous devons distinguer la contemplation de ce que nous appellerons, pour éviter toute équivoque, la **méditation contemplative.** — Le terme *méditation* est pris ici dans un sens large, pour désigner toute activité de l'âme usant de ses facultés pour s'élever à Dieu et s'unir affectivement à lui. Entendue en ce sens, la méditation se présente sous trois formes : elle est discursive, affective ou contemplative. *a*) *La méditation discursive* est cet exercice spirituel connu de tous, qui a été parfaitement réglé par les maîtres de l'ascétisme moderne, notamment par saint Ignace, saint François de Sales, M. Olier. — *b*) La méditation *affective* diffère de la précédente en ce qu'elle est plus libre d'allure et surtout en ce que les affections l'emportent beaucoup sur les réflexions de l'esprit. — *c*) La méditation est *contemplative* quand l'âme, grâce à une foi plus éclairée et à une charité plus pure et plus ardente, peut s'élever à la *considération affectueuse des divines perfections*, soit en elles-mêmes, soit dans l'humanité du Christ ou la Sainte Ecriture, dans lesquelles Dieu s'est le mieux révélé à nous.

C'est de cette méditation contemplative que nous devons nous occuper surtout, à cause de ses rapports avec la contemplation elle-même. Nous en distinguerons deux espèces : l'une *imparfaite*, l'autre *parfaite*.

2° Nous appelons *méditation contemplative* **imparfaite** [2] celle dans laquelle l'âme se livre, affectivement, aux considérations sur Dieu dont nous venons de parler, sans le secours des lumières supérieures des dons du Saint Esprit, mais avec l'aide de la grâce ordinaire. Ce genre d'exercice est une excellente étude pieuse ou une vraie prière; mais il ne sort pas du genre *méditation*. Cependant, comme elle *dispose* l'âme à la contemplation, nous l'appelons méditation *contemplative*. Elle est *imparfaite*, comparée à celle dont il nous reste à parler.

Beaucoup d'auteurs modernes appellent cette méditation contemplative imparfaite **contemplation acquise.** Cette manière de parler a des inconvénients : le terme de *contemplation* ne lui convient qu'improprement, en ce sens qu'elle *dispose* à l'obtenir; le mot *acquise* laisse entendre qu'il peut y avoir une vraie contemplation, sans élément infus; ce qui n'est pas. Avec les réserves qui précèdent, on pourrait employer ces formules. Nous les éviterons, cependant, pour prévenir toute confusion.

---

[1] *L'oraison de simple foi* décrite par beaucoup d'auteurs modernes, et en particulier par Bossuet, dans son bel opuscule sur la *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*, est assez souvent une véritable oraison infuse, sous l'une ou l'autre des formes indiquées ci-dessus. Mais elle peut aussi n'être qu'une *méditation*, affective ou contemplative, *simplifiée*. Cette désignation vague d'oraison de foi ou de simplicité, si utile en pratique, ne suffit pas à en préciser toujours le véritable caractère.

[2] La *méditation contemplative imparfaite* se rattache plus à l'*ascétique* qu'à la mystique. Nous n'avons donc pas à en traiter ici. Voir la conclusion (ch. x) de notre étude sur *La contemplation augustinienne*. (*Vie spirituelle*, 1926, déc.)

L'expression *contemplation active* est, pour beaucoup d'auteurs, synonyme de *contemplation acquise*. Le mot *active* a moins d'inconvénients qu'*acquise*, et peut désigner même la méditation contemplative parfaite. Nous ne l'emploierons que dans ce dernier sens, si nous sommes amené à nous en servir (voir plus loin).

Le terme qui nous paraît le mieux rendre ce que nous appelons ici méditation contemplative est celui d'*Élévation*. On connaît de beaux modèles d'écrits spirituels de ce genre : les *Élévations dogmatiques* de Ch. Sauvé, les *Élévations sur les mystères* de Bossuet, les *Confessions* de saint Augustin. Et ces élévations deviennent aisément, quand elles sont écrites par un saint, des méditations contemplatives *parfaites*.

3° La *méditation contemplative* **parfaite** diffère de la précédente en ce qu'ici l'âme bénéficie, non seulement des lumières de la foi et des secours de la grâce ordinaire, mais encore des clartés supérieures des dons du Saint-Esprit. L'âme se livre normalement à ses *opérations;* mais le Saint-Esprit *coopère* avec elle non seulement par la grâce ordinaire, mais par celle des dons les plus élevés d'intelligence et de sagesse. Il y a simultanément *méditation* caractérisée par l'activité des puissances discursives, et *contemplation*, due à l'action suréminente du Saint-Esprit. Saint François d'Assise, au sortir d'une oraison, chantant son hymne au soleil et invitant la nature entière à glorifier Dieu, sainte Thérèse écrivant l'une de ses pages enflammées n'étaient pas en un état purement passif de contemplation, mais bénéficiaient dans leur activité de lumières immédiatement dérivées d'une contemplation.

La **coexistence** de la *contemplation* et de l'*activité* des puissances **est possible** : la contemplation est une opération simple et intuitive qui est produite sous la motion du Saint-Esprit ; elle n'exige pas le concours des puissances discursives, mais elle n'implique pas nécessairement la suspension de celles-ci ; si elle est d'une intensité atténuée, les puissances peuvent agir elles-mêmes ; bien plus, elles jouissent d'une force plus grande. Alors la contemplation éclaire non seulement la cime de l'âme, mais l'âme entière, à la manière dont un *principe mieux compris* dirige toute la dialectique d'un esprit qui en dégage les conclusions. Dieu est le principe suprême et universel. L'âme qui a actuellement, par la contemplation divine, " cette intelligence de la vérité pure " dont parle sainte Thérèse, pense, parle et agit sous son influence dans la mesure où ses facultés sont purifiées. Et quand une âme par l'action transformante est devenue, moralement, " un même esprit avec lui ", elle peut presque sans interruption, si elle est fidèle à la grâce, vivre dans ce rayonnement atténué de la contemplation. Telle est la doctrine de sainte Thérèse dans le Château intérieur (VII^e^ Demeure). Elle reproduit celle de saint Augustin.

Si toute action accomplie sous cette influence surnaturelle bénéficie de cette lumière dérivée de la contemplation, la **méditation contemplative**, cette recherche de Dieu, en bénéficiera plus que toute autre, et elle deviendra, ici, vraiment **parfaite**. L'âme qui a *trouvé* Dieu par la contemplation, n'aura aucune peine à le *retrouver* par son activité intellectuelle, soit dans l'humanité du Christ soit dans l'Ecriture et même dans la nature entière. Cette méditation contemplative parfaite est beaucoup moins une méditation qu'une *contemplation*, par le principe supérieur qui la distingue de l'autre et on peut bien l'appeler contempla-

tion *active* à cause de la part qu'y ont les puissances. Tel est le sens précis que nous donnerons toujours à cette formule. L'expression *contemplation acquise* ne peut être ici tolérée en aucune façon.

Les **signes auxquels on peut reconnaître** qu'une âme jouit de ces lumières qui rendent la méditation contemplative parfaite sont étudiés ailleurs et nous renvoyons aux traités spéciaux. Les uns sont *négatifs :* ramenons-les, pour être bref, à l'exclusion de tout désordre moral conscient et volontaire. Les autres sont *positifs*, soit moraux (tels sont l'humilité, la charité, la paix, l'élévation du sentiment chrétien, etc.), soit intellectuels (la foi simple et lumineuse, la facilité pour remonter à Dieu par ses œuvres, une connaissance très pénétrante de certains mystères, surtout de l'Incarnation, l'abondance pour en parler et pour en tirer d'utiles leçons). Seuls ces derniers traits se traduisent bien dans les *œuvres littéraires;* et ils ne suffisent pas, d'ordinaire, à garantir que l'auteur a puisé à cette source de lumières infuses qu'est la contemplation. On distingue sans peine une méditation contemplative écrite d'une autre page doctrinale quelconque ; il est plus malaisé de déclarer si elle est parfaite ou imparfaite, au sens que nous venons d'indiquer. En bien des pages, cependant, l'action surnaturelle est sensible jusqu'à l'évidence.

D. — Avantage de ces distinctions.

1° Les précisions exposées ci-dessus, si subtiles qu'elles paraissent, sont indispensables à qui veut saisir la portée réelle d'une grande partie de l'**ancienne littérature chrétienne** et la juger sans injustice. Tel est le cas de la *gnose* chrétienne alexandrine, dont les lacunes graves ne doivent pas nous faire perdre de vue les réels mérites. La *doctrine augustinienne* ne peut être bien comprise si on l'isole des principes posés ici. *Le sens chrétien* n'était si affiné et si sûr chez les Pères, les docteurs de l'église et les vrais théologiens, que parce que leur âme puisait abondamment à ces sources surnaturelles dont nous parlons, et l'on a pu le mettre au rang des facteurs qui ont contribué, sous forme de voie affective, à l'évolution homogène du dogme [1].

2° Certains aspects de l'**ancienne spiritualité monastique** seront aussi remis par là dans leur vrai jour. On a parfois déprécié la manière de faire oraison des anciens, par la simple lecture lente et attentive des saints Livres, et l'on n'a vu dans le chant des psaumes qui remplissait la journée des moines qu'une occupation d'esprits désœuvrés, une prière laudative sans doute, mais purement vocale et extérieure, bien inférieure dès lors à la prière mentale à laquelle introduit si parfaitement la méthode de saint François de Sales par exemple. En réalité, ces exercices devaient être, dans la pensée des maîtres qui les enseignaient, de vraies *méditations contemplatives*, imparfaites peut-être souvent, mais directement ordonnées à la contemplation et pouvant aisément devenir, de fait, de vraies *contemplations*, *actives*, si l'âme, par ses dispositions intérieures, obtenait de Dieu cet élément supérieur qui féconde, transforme et rend parfaite la méditation contemplative dont nous parlons. Cet élément surnaturel se développe avec une intensité particulière dans l'oraison infuse ou la contemplation passive. Il peut aussi, nous l'avons vu, s'unir

[1] Voir le P. Marin-Sola, O. P. *L'Evolution homogène du dogme catholique*, I (1924), Fribourg (Suisse), p. 353-393.

à l'activité de l'âme et particulièrement à cette activité par laquelle une âme *cherche Dieu* dans la méditation ; et c'est grâce à lui qu'elle le *trouve* ou plutôt qu'on le *retrouve* dans toutes les œuvres où il se révèle, notamment dans le Christ qui est la voie vers Dieu, et dans l'Ecriture qui est sa parole. Ceci nous amène à indiquer l'influence de la mystique sur l'exégèse des anciens Docteurs.

3° Les lumières mystiques ont souvent favorisé l'**exégèse spiritualiste des Pères,** mais en un sens qu'il faut bien entendre. D'ailleurs, beaucoup de leurs ouvrages portant *sur l'Ecriture*, nous devons préciser ici le point de vue auquel nous nous plaçons pour les apprécier et les formules que nous employons. — On peut diviser les **sens scripturaires** à un double point de vue : quant à la *manière* dont la pensée est exprimée ou quant à l'*objet* signifié. Quant à la *manière* dont la pensée est exprimée, il n'y a que deux sens dans l'Ecriture : *a*) le *sens littéral*, qui est énoncé directement, soit en propres termes (*sens propre*) soit par métaphore (*sens métaphorique*) ; *b*) le *sens typique* ou *mystique*, qui est proposé par Dieu par l'intermédiaire d'un objet directement enseigné. Le *sens accommodatice* n'est pas, de soi, un sens biblique.

Si nous considérons uniquement les *objets* exprimés par l'Ecriture, nous distinguerons encore deux grandes espèces de sens bibliques, ou plus exactement deux sortes de passages ayant une signification et une portée bien différente : *a*) les passages *historiques*, rapportant simplement un fait, une donnée positive ; *b*) les *passages doctrinaux*, contenant (au sens littéral ou typique) un enseignement proprement doctrinal, soit *moral*, soit *théologique* (concernant surtout le Christ et l'Eglise, la Trinité ou la vie future). Les lumières mystiques donnent aux saints une aptitude spéciale à saisir et à goûter *tous ces sens doctrinaux*, proprement bibliques, dont la recherche est le véritable objet de l'*exégèse* dite *spiritualiste*.

4° Elles leur donnent aussi une grande facilité pour faire même des passages non doctrinaux de l'Ecriture diverses **accommodations spirituelles** d'une grande richesse doctrinale. Ces accommodations, si communes chez les Pères, sont ou bien d'ordre *théologique*, pour instruire les fidèles des vérités de la foi, à l'aide d'images, de symboles ou allégories pris dans l'Ecriture, ou bien d'*ordre moral*, en vue de l'édification [1]. Elles sont non seulement permises, mais très précieuses et utiles, sinon du point de vue exégétique, du moins au point de vue pastoral et spirituel. Les Pères, exposent alors *leur propre doctrine*, tirée, d'ailleurs, de l'Ecriture ou de la tradition, à l'occasion et à l'aide d'un texte biblique qui ne se rapporte que de loin à l'objet dont ils traitent à ce moment.

Ces accommodations ne sont pleinement légitimes, cependant, que sous les **conditions suivantes** : 1. on ne doit pas les présenter comme un vrai sens biblique ; 2. elles doivent être fondées sur le véritable sens scripturaire ; 3. elles doivent être adaptées à l'utilité spirituelle des fidèles. Cette dernière condition est presque toujours bien réalisée dans les œuvres des Pères, grâce aux lumières supérieures qu'ils possèdent sur Dieu et sur l'union de l'âme avec lui ; d'où la haute *portée mystique* de

[1] Si ce mot n'avait déjà une autre acception, d'un usage courant, nous appellerions volontiers *sens mystique* ces *exposés de la doctrine spirituelle* faits par les Pères à l'aide d'un passage scripturaire, à cause du rapport, parfois il est vrai, fort lointain, qu'ils y découvrent avec les vérités qu'ils ont à développer.

certains écrits, qui sont faibles du point de vue purement exégétique. Faute de la première condition, les accommodations spirituelles sont *dangereuses;* faute de la deuxième, elles sont *arbitraires;* faute de la troisième, elles sont *médiocres* et sans portée.

Ces accommodations mystiques ne sont souvent, sous l'apparence de travaux d'exégèse spiritualiste, qu'une de ces **méditations contemplatives** dont il vient d'être question. De fait, les splendides élévations qui remplissent les trois derniers livres des *Confessions* de saint Augustin et sont comme l'exercice actif de la charité heureuse d'avoir enfin trouvé Dieu et qui s'applique à le retrouver dans ses œuvres, sont des essais de ce genre sur les premiers chapitres de l'Ecriture. Les *Elévations sur les mystères* de Bossuet ne sont, elles aussi, bien souvent qu'un beau commentaire moral et spirituel de passages choisis des Saints Livres. En beaucoup de ces pages, sans doute, on sent l'effort de l'âme qui *cherche* à monter, et s'élève peu à peu; mais en combien d'autres, chez saint Augustin surtout, l'effort a disparu, l'aigle plane, c'est le plein vol. L'âme qui a *trouvé* Dieu intérieurement par la contemplation proprement dite, le *retrouve* sans peine dans la *méditation contemplative*, et celle-ci devient alors *parfaite*, et parfaite aussi, en son genre, est alors l'accommodation qui est faite du texte sacré.

On le voit, la théorie générale que nous avons esquissée trouve dans divers domaines de multiples *applications.* Celles que nous venons de signaler suffisent à en montrer l'utilité; les autres seront indiquées à l'occasion de chaque auteur. Toute la théorie elle-même n'est que le développement des **deux principes** qui nous paraissent le mieux caractériser la pensée augustinienne en ces matières : c'est *Dieu*, objet primaire de la foi, qui est aussi l'objet propre et spécifique de la contemplation; il existe une certaine forme de prière où l'activité discursive de l'homme est aidée et surélevée par des lumières supérieures immédiatement dérivées de la contemplation.

5° Les distinctions qui précèdent ont un dernier avantage. Elles permettent de caractériser d'un mot **deux tendances doctrinales** assez remarquables chez plusieurs Pères, et les plus éminents : le *moralisme* et le *mysticisme.* — Nous appellerons " mysticisme " la tendance à insister sur l'un ou l'autre des aspects mystiques de la vie chrétienne que nous avons signalés, et d'une manière générale sur l'action divine dans l'âme, notamment sur les connaissances éminentes qu'elle donne de Dieu. — Le " moralisme " est la tendance à insister plutôt sur les devoirs de l'homme, sur l'activité qu'il doit déployer dans l'ordre moral pour s'unir à Dieu, en un mot, sur tout ce que nous avons rattaché à la théologie ascétique. On peut ainsi comparer le moralisme de saint Jean Chrysostome au mysticisme de saint Augustin ou des Alexandrins. Il est à remarquer, du reste, qu'il n'existe pas d'opposition entre ces deux tendances, qui doivent se compléter l'une l'autre sans se contrarier. Et de fait, elles sont unies à des degrés divers, chez les plus grands docteurs, même chez ceux que nous venons de citer.

LIVRE PREMIER

Les origines de la littérature patristique

(Première période : Ier, IIe et IIIe siècles)

PREMIÈRE PARTIE

LES PÈRES APOSTOLIQUES

CHAPITRE PREMIER.

Les Pères apostoliques en général [1].

I. — CARACTÈRE DES ÉCRITS DITS APOSTOLIQUES.

On donne le titre d'*apostoliques* aux écrits *non canoniques*, qui nous sont restés des deux premières générations chrétiennes, c'est-à-dire de la fin du premier siècle et de la première moitié du IIe. Leurs auteurs, quand ils sont connus, reçoivent le nom de **Pères apostoliques.** Ces hommes sont censés ou être des apôtres, ou bien avoir connu directement les apôtres eux-mêmes ou du moins avoir été leurs disciples immédiats. Leurs écrits, disons-nous, sont *extra-canoniques*, la patrologie ne s'occupant point des œuvres inspirées; cependant, ils pourraient avoir été écrits par les apôtres, et beaucoup pensent encore que tel est le cas du *symbole*, dont l'autorité est exceptionnelle parmi tous les écrits "apostoliques" eux-mêmes. Plusieurs d'entre eux ont pu être, quelque temps, en divers pays, inscrits dans le canon des Livres saints; ils en ont été définitivement écartés. Si d'autres que le symbole ont été attribués parfois aux apôtres, cette attribution doit d'ordinaire être entendue dans un sens large,

---

[1] L'**édition critique** la plus commode des **Pères apostoliques** est la 2e de X. FUNK, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, accompagnée d'introductions et notes. — Cet auteur a donné une édition simple dans la collection de G. Krüger. *Sammlung... quellenschriften*, 1906. — La collection *Textes et Documents* contient en plusieurs volumes toute la série, avec introductions et notes importantes.

pour affirmer que ces écrits reproduisent les enseignements venus des apôtres ou s'inspirant des leurs.

L'**autorité** des Pères et des écrits apostoliques est considérable à notre époque, où la lutte doctrinale entre catholiques et protestants, ou bien entre eux et les rationalistes s'est particulièrement livrée sur les origines chrétiennes. Nous avons là les premiers témoins de la foi antique et des témoins bien qualifiés, non seulement à cause du temps où vécurent ces auteurs, mais à cause du caractère de leurs œuvres, qui ne sont pas des travaux de spéculation personnelle, mais des écrits de circonstance qui reflètent la pensée et les préoccupations des chrétiens de ce temps. Leur autorité est indépendante de leur valeur propre et dans l'ensemble, du simple point de vue humain, ils sont *inférieurs* aux écrits canoniques, dont ils n'ont ni l'inspiration ni la profondeur de pensée et de sentiment. Ils sont même inférieurs, sauf exception, aux œuvres des âges suivants, tant au point de vue littéraire que philosophique. Leur valeur vient de ce que nous trouvons en eux l'écho immédiat de la prédication apostolique.

Cet *écho de l'enseignement des apôtres* se manifeste particulièrement à l'abondance des **citations scripturaires,** non seulement des livres de l'Ancien Testament, mais aussi du Nouveau, évangiles ou épîtres, dont certains écrits sont comme tissés : tel est le cas de *la Didaché*, spécialement dans les six premiers chapitres, de l'Epître de saint Clément aux Corinthiens et des Epîtres de saint Ignace. Les Pères apostoliques n'ont pas encore un canon du Nouveau Testament définitivement arrêté (ils citent parfois des apocryphes), mais ils allèguent les écrits authentiques des apôtres avec la formule qui leur sert à introduire les textes de la Loi ou des prophètes (*scriptum est*, γέγραπται) preuve qu'ils attribuent une autorité égale aux uns et aux autres. Ils reconnaissent, d'ailleurs, le *rôle de l'Eglise* dans la conservation du dépôt révélé : saint Ignace a fortement mis en relief la nécessité pour tout fidèle de rester uni à son évêque en matière doctrinale autant que dans la discipline. Enfin, les Pères apostoliques font parfois allusion à certaines paroles du Christ ou des apôtres qui leur sont parvenues en dehors de toute tradition écrite, par simple transmission orale : on le voit surtout pour Papias et les presbytres.

La **doctrine des Pères apostoliques** n'a rien de systématique. On peut, cependant, la ramener à quelques

idées-mères autour desquelles semblent graviter les préoccupations profondes de ces hommes dont une foi simple, surnaturellement éclairée, synthétisait toutes les vues : le mystère d'un *Dieu unique* et cependant Père, Fils et Saint Esprit, et celui d'un *Christ* vrai Fils de Dieu et homme véritable; en un mot, Trinité et Incarnation, voilà les points fondamentaux de la doctrine. Une société chrétienne hiérarchiquement organisée, *l'Eglise*, avec pleins pouvoirs au nom de Dieu : voilà pour les moyens généraux de sanctification. Enfin, une *morale* très ferme sur les points capitaux et à tendance *ascétique* très accusée achevait de donner à la religion de ces vrais pères de la littérature chrétienne son cachet particulier.

Ces points seront développés à propos de chaque auteur. Cependant, une courte vue d'ensemble s'impose. Elle aidera à unifier les multiples détails qui seront donnés. Mieux que toute autre étude, elle nous introduira dans le milieu intellectuel des Pères apostoliques et nous permettra d'aborder avec fruit leur lecture.

II. — DOCTRINE DES ÉCRITS APOSTOLIQUES.

A) La doctrine trinitaire et christologique.

1° La **doctrine trinitaire** des Pères apostoliques est celle-là même qu'expose le **symbole baptismal**. Celui-ci est, en effet, d'une importance capitale " dans l'histoire des dogmes et, en particulier, dans l'histoire du dogme de la Trinité; au point de vue de l'influence exercée, nul document ne lui est comparable, si l'on excepte les livres inspirés ", remarque le P. Lebreton [1]. Le symbole de Nicée, qui ouvre une nouvelle période de l'histoire des dogmes, est dérivé lui-même d'un symbole baptismal et est substantiellement identique au symbole romain. La définition de la *consubstantialité* du Fils avec le Père qui caractérise le Credo nicéen ne fait qu'expliciter une doctrine implicitement enseignée dans les formules antérieures, où les trois Personnes étaient nommées dans un ordre bien déterminé mais associées dans la possession d'une même vie transcendante et honorées d'un même culte.

Cette doctrine trinitaire qui, avec les apologistes philosophes, prend déjà un certain caractère spéculatif qu'accentueront encore les premiers théologiens, au siècle suivant, est

[1] J. Lebreton, *Le Dogme de la Trinité dans l'ancienne Eglise chrétienne*, dans *Rech. Sc. Rel.* VIII (1918), p. 33.

simplement affirmée, sans hésitation comme sans curiosité, chez les **Pères apostoliques.** Ils se contentent de transcrire les expressions trinitaires du Nouveau Testament. La *Didachè* reproduit deux fois, au chapitre VII, la formule du baptême au nom des trois Personnes. *Saint Clément* en appelle, dans un but de paix, à la foi commune à un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit Saint (οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος). [1] On trouve des textes analogues dans *saint Ignace.* [2] En un passage, l'ordre où les personnes sont nommées, le Fils, le Père, le Saint-Esprit, s'explique par le contexte. D'après le *Martyrium Polycarpi,* (XIV, 3), l'évêque de Smyrne glorifie le Père *par* le Fils (δι' οὗ σοί... δόξα), mais en outre, *avec* le Fils et le Saint-Esprit (σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι). Les *Odes de Salomon* ont aussi quelques formules intéressantes, notamment l'ode XXIII, 20, à moins que la mention du Fils et du Saint-Esprit ne soit une addition postérieure. [3] La divinité des trois personnes est supposée par tous les passages que nous venons de citer. [4] (Pour la doctrine d'*Hermas*, voir plus loin).

2° La **divinité du Christ** est affirmée aussi avec grande netteté par les Pères apostoliques. C'était là le point essentiel de la catéchèse chrétienne. L'insistance sur cette vérité entraîna même certains chrétiens à mettre en doute le caractère réel de son humanité; le **docétisme** (de δοκῶ, *paraître),* doctrine enseignant que le corps du Sauveur était une pure apparence, se répandit surtout en Asie-Mineure au début du IIe siècle et *saint Ignace* dut le prendre à partie. Dans toutes ses Epîtres aux Eglises orientales, il affirme avec une force sans égale que Jésus est vraiment **homme,** et son zèle à maintenir la vérité sur ce point a fait de lui le premier théologien *de Marie,* dont il a défendu la maternité divine, ainsi que la conception virginale. [5] Mais en même temps, saint Ignace reconnaît expressément **la divinité** de Jésus l'appelant tour à tour Dieu (ὁ θεός, *Smyr.* I), mon Dieu (ὁ θεός μου, *Rom.* VI) notre Dieu (ὁ θεὸς ἡμῶν, *Eph.* Insc.), le Dieu Jésus-Christ θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, *Trall.* VII), pratiquant avec sûreté ce que les théologiens appelleront "la communication des idiômes". Les autres Pères apostoliques

[1] *Cor.* XLVI, 6. "Aussi vrai que Dieu vit et que vit Jésus Christ et le Saint Esprit,..." (Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον...). *Ibid.,* LVIII-2.

[2] *Eph.* IX,1; *Magn.*. XIII, 1. — [3] Voir aussi l'Ode XIX, 1-5.

[4] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* I, p. 124-125. — [5] *Eph.* VII, *Smyr.* I.

ont une doctrine pareille. Les affirmations de saint *Clément de Rome* [1] ne sont pas moins nettes que celles de l'évêque d'Antioche. L'auteur de l'*Epître* dite *de Barnabé* a fait pour l'Ecriture ce que le docétisme avait fait pour l'humanité du Christ : mais son spiritualisme outrancier, qui supprime " la lettre " montre, par cet excès même, l'intensité de sa foi à la divinité du Sauveur.

B) — L'Eglise.

La grande œuvre du Christ est *l'Eglise*. Les Pères apostoliques sont pour nous les premiers témoins de sa **vie intérieure.** Ils nous font connaître son organisation primitive. Elle nous apparaît, dès l'origine, comme une société solidement constituée, dont la *hiérarchie* se développe sur la base d'une autorité très ferme qui a sa source en Dieu. [2] Dès le début du IIe siècle, cette hiérarchie est à trois degrés, même dans les églises locales. [3] Une telle hiérarchie, à trois degrés, exista certainement, dès l'origine, en plusieurs grandes églises (Jérusalem, Antioche, Rome, etc.), mais peut-être ne se trouvait-elle pas partout à la fin du Ier siècle; la hiérarchie locale ou sédentaire pouvait, en certaines régions, ne comprendre que deux degrés, un évêque successeur immédiat des apôtres, continuant, à l'exemple de ceux-ci, d'exercer sur les églises d'une région, une surveillance que l'on a comparée à celle de l'évêque missionnaire, et bien distincte, d'ailleurs, de l'action des ministres " charismatiques " de la parole. [4] Du reste, les termes *évêque*, *prêtre*, n'avaient pas encore, à la fin du premier siècle, un sens bien nettement défini.

L'Eglise n'a pas une puissance purement extérieure et sociale. Elle dispose des **moyens de sanctification** établis par le Christ ; elle en a, en quelque sorte, l'intendance. On trouve, chez les Pères apostoliques, des renseignements élémentaires mais fort précieux sur les *rites* chrétiens, le *baptême*, l'*eucharistie*, la *pénitence*. Le *Pasteur* d'Hermas est particulièrement riche sur ce dernier point, bien que sa pensée soit loin d'avoir toute la précision désirable.

C) — La Morale.

La Morale occupe une grande place dans l'œuvre des Pères apostoliques. Tous s'accordent au fond, mais chacun

[1] Voir tout le chapitre XXXVI de son Epître. L'auteur s'y inspire de l'*Epître aux Hébreux*, I, 3-13.
[2] Voir *S. Clément*, ch. IV. — [3] Voir *S. Ignace*, ch. V. — [4] Voir la *Didaché*, ch. III.

marque fortement sa doctrine de son empreinte. Dans la *Didaché*, cette morale se présente sous une *forme très simple*, celle d'une série de préceptes tirés de l'Ecriture et enseignés dans les termes mêmes de l'Ecriture. [1] Dans l'Epître de *saint Clément*, elle prend déjà une *allure plus précise*, presque savante, au moins par l'exposé des motifs, large et varié, sur lequel elle est établie. Avec *saint Ignace*, elle se pénètre d'un *pur et splendide mysticisme* non seulement dans l'Epître aux Romains, mais dans toutes ses Epîtres : elle n'est que l'épanouissement normal de l'union surnaturelle la plus étroite de l'âme avec le Christ, et ce sentiment s'appuie, à son tour, sur la haute connaissance surnaturelle qu'a du Christ-Dieu l'évêque d'Antioche [2], ce qui est un des traits fondamentaux de la vraie mystique chrétienne. [3].

La forte personnalité de saint Ignace, plus accusée encore par tout l'élan que lui donne son mysticisme, laisse l'impression d'un lutteur; sa doctrine en garde la trace; mais il est un écrit « apostolique » où la vie chrétienne est expressément assimilée à un *combat spirituel*, c'est l'Homélie dite *II^e Epître* de saint Clément. Cette **tendance ascétique** est plus sensible encore chez Hermas, qui entend l'encratisme dans le sens très orthodoxe d'ascétisme, et qui, d'ailleurs, distingue fort bien les préceptes imposés à tous des conseils proposés aux plus fervents. C'est une morale analogue qu'on trouve dans les deux *lettres aux vierges* d'un autre Pseudo-Clément : dans le but de mettre les vierges des deux sexes en garde contre certains dangers propres à leur état, l'auteur leur expose avec éloquence la grandeur de leur vocation et les devoirs qu'elle leur impose. C'est l'union plus étroite au Christ et la pleine possession de son royaume qui étaient les vrais motifs de la ferveur de ces chrétiens : la croyance en la proximité de la *Parousie* n'était qu'une manifestation exagérée de la fermeté de leur espérance. C'est sur la foi la plus vive et la plus sûre que s'appuyait, en définitive, cet ascétisme primitif, la morale était vraiment, comme elle doit l'être, le couronnement du dogme

---

[1] Voir les *Deux voies*.
[2] Voir ci-dessus, p. 34.
[3] Voir l'*Introduction*, p. 19 et p. 21-24.

CHAPITRE II.

Le symbole des Apôtres.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Edition critique** : DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, p. 1-9.

2° **Etudes spéciales** : P. BATIFFOL, *Apôtres* (*Symbole des*), dans *Dict. théol.*, col. 1660-1673. — A. VACANT, *ibid.* col. 1673-1680. — E VACANDARD, *Apôtres* (*Symbole des*) dans *Dict. Apol.* col. 272-283 ; et *Etudes de critiq. et d'hist. relig.* I, *Les origines du symbole des Apôtres.* — G. VOISIN, *L'origine du symbole des Apôtres*, dans la *Rev. Hist. Ecc.*, III (1902), p. 297-323 ; le même auteur a étudié, ibid. II (1901) p. 88-97, l'ouvrage de *Kattenbusch* cité plus loin. — J. LEBRETON, *La formation du symbole des Apôtres*, dans *Rech. Sc. Rel.* XIII (1923), p. 349-353. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, I, p. 68-76 ; *Pat.*, I, 36-39. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 165-168.

I — AUTORITÉ ET TEXTE DU SYMBOLE DES APÔTRES.

Au premier rang de tous les écrits dits apostoliques il faut placer le **symbole des Apôtres.** Nous verrons plus loin s'il ne faut pas le distinguer des autres en ce qu'il serait leur œuvre même, rédigée par eux. Nous devons signaler de suite les titres uniques qu'il présente au respect du chrétien [1]. Il est exagéré de dire qu'il est *inspiré* [2] et de l'assimiler à l'Ecriture, même s'il est l'œuvre des Apôtres (l'Eglise ne l'a jamais placé au rang des écrits canoniques). Mais on ne peut, d'autre part, se contenter de rejeter l'erreur des protestants qui lui dénient toute autorité doctrinale, par ce qu'il est plus explicite que l'Evangile en divers points. L' Eglise catholique reconnaît un **document officiel de sa foi** dans cette règle de foi qu'elle a imposée aux néophytes dans l'administration solennelle du baptême « Bien qu'il ne soit pas, dans sa teneur actuelle, dit A. Vacant, un document synodal et théologique, ce monument liturgique et catéchétique est l'expression infaillible de l'enseignement quotidien de l'Eglise ; c'est un organe de son magistère exprès, et tous les points de doctrine qui y sont affirmés s'imposent comme de foi catholique et par conséquent sous peine d'hérésie. »

Ce symbole a été, d'autre part, l'objet de *commentaires* innombrables. Les premiers de la littérature patristique qui lui

[1] Voir A. VACANT, *Dict. th. cat.*, col. 1680.
[2] Opinion de DOM CHAMARD, *Rev. Quest. hist.*, avril 1901.

soient consacrés sont ceux de Rufin et de Nicétas de Rémésiana en Occident, et en Orient, ceux de saint Cyrille de Jérusalem. Les homélies de saint Augustin qui le concernent sont célèbres, ainsi que celles de saint Pierre Chrysologue [1].

Le symbole a été l'objet, depuis soixante ans, de **travaux critiques** très étendus. C'est le norvégien *Caspari* [2], qui leur ouvrit la voie par trois études qui ont fait époque et dont *Hahn* [3] a résumé les conclusions dans sa « Bibliothèque des symboles ». *F. Kattenbusch* [4] a plus récemment complété ces recherches dans une œuvre plus considérable encore que celle de Caspari, tandis qu'en Angleterre *A. Burn* [5] se livrait à des études analogues. Bien que tout ne soit pas à prendre aveuglément dans ces travaux des critiques, plusieurs des conclusions auxquelles ils ont abouti, dans l'ordre historique, doivent être retenues. On en trouvera l'exposé dans les études, signalées ci-dessus, de Mgr Batiffol et de M. Vacandard.

Le **texte reçu actuel** est loin de remonter aux origines de l'Eglise. Il diffère même sensiblement du texte que nous donne du symbole des Apôtres *Rufin d Aquilée*, dans son commentaire, le premier connu pour l'Occident, écrit vers 404. On peut s'en rendre compte dans la citation suivante [6], où nous marquons entre crochets les mots qui manquent au texte de Rufin, et entre parenthèses les mots mis pour d'autres :

A. — 1) Credo in [*unum*] Deum, [7] « Patrem » [8] omnipotentem [*creatorem cæli et terræ*].

B. — 2) et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum ; 3) qui conceptus (*natus*) est de Spiritu Sancto, [*natus*] ex Maria Virgine ; 4) passus (*crucifixus*) sub Pontio Pilato, [*crucifixus*], [*mortuus*] et sepultus ; [*descendit ad inferos*] ; 5) tertia die resurrexit a mortuis ; 6) ascendit ad cælos, sedet ad dexteram [*Dei*] Patris [*omnipotentis*] ; 7) inde venturus est judicare vivos et mortuos.

C. — 8. [*Credo*] (*et*) in Spiritum Sanctum ; 9) sanctam Ecclesiam [*catholicam*], [sanctorum communionem] ; 10) remissionem peccatorum ; 11) carnis resurrectionem, 12) [et vitam æternam].

II. — HISTOIRE DU SYMBOLE EN OCCIDENT — SES ORIGINES.

Le *texte de Rufin* est appelé **romain** [9] par opposition au texte reçu, dit *gallican*, que l'on trouve presque en entier dans

[1] Voir le chapitre consacré à chacun de ces auteurs.

[2] *Ungedruckte.... Quellen zur geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866; 1869, 1875.

[3] *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1877 (2e éd. 1897).

[4] *Das Apostolische symbol;* 2 vol. Leipzig, 1894-1900, pages 410 et 1061. (Voir VOISIN, *loc. cit.*)

[5] *Apostles Creed*, Londres, 1906.

[6] Voir DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, p. 2, 6.

[7] Une variante du texte de Rufin porte tous les compléments de *Credo in* à l'ablatif : *Credo in Deo, Patre* etc...

[8] Sur *Unum* et *Patrem*, voir plus loin, *Histoire du symbole*.

[9] Le plus ancien texte de ce symbole est un texte grec. Il se trouve dans la lettre d'appel que Marcel d'Ancyre écrivit, vers 337, au pape Jules, et que saint Epiphane a reproduite dans son traité *Des hérésies*, LXXII, 3.

saint Césaire d'Arles († 543) et même déjà en très grande partie dans Nicétas de Rémésiana (début du Ve siècle). Ces variantes venues de diverses Eglises ont fini par être groupées dans une formule unique, et par pénétrer à une époque inconnue, plusieurs siècles plus tard, dans la liturgie romaine. Le *Credo* gallican y a supplanté l'ancien *symbole romain*, qui jouissait encore au IVe siècle d'une grande autorité même hors de Rome, à Milan, à Aquilée, en Afrique (où saint Augustin le commentait de préférence au symbole africain). D'ailleurs, toutes les variétés des symboles occidentaux se ramènent à un seul type, celui de Rome, qui doit en être regardé comme la source commune, de l'aveu de tous les critiques. On en trouve des éléments divers dans les auteurs du *IIIe siècle* (dans les lettres des Papes, dans le *De Trinitate* de Novatien, dans Tertullien) et ceux du *IIe* (saint Irénée et saint Justin par exemple) [1]. Notons que, d'après une opinion assez probable, ce symbole primitif portait : *Credo in* **unum** *Deum;* mais qu'au début du IIIe siècle, pour arrêter les erreurs des monarchiens, on supprima le mot *unum*. Certains pensent que l'on ajouta alors *Patrem* [2]*;* mais on peut aussi regarder ce mot comme faisant partie de la rédaction primitive du symbole. Les critiques récents placent sa composition à Rome au milieu du IIe siècle (Harnack), ou même au début, vers 100-120 (Kattenbusch) [3]. Pour eux, le symbole est un écrit *apostolique* au sens large, au même titre que les autres œuvres littéraires des deux premières générations chrétiennes.

Ces conclusions, admises même par des savants catholiques, sont jugées insuffisantes par d'autres, qui tiennent à rattacher plus étroitement le *Credo* romain aux Apôtres. Rufin rapporte que, *selon une tradition (tradunt majores nostri)*, les Apôtres reçurent du Christ l'ordre de composer, avant de se séparer, une règle de foi destinée à maintenir l'unité d'enseignement dans l'Eglise, qu'ils la rédigèrent de fait, sous l'inspiration divine, en mettant leurs lumières en commun, et qu'ils voulurent qu'elle s'appelât *symbole* [4]. Plus tard, on leur attribua même la division en douze articles, rédigés chacun par un apôtre, dont le nom était indiqué : on trouve ces renseignements pour la première fois dans deux sermons du

[1] P. Batiffol, *loc. cit.*, col. 1665-1673 ; Vacandard, *loc. cit.*, p. 37-45.
[2] P. Batiffol, *loc. cit.*, col., 1670-1671.
[3] Voisin, *loc. cit*, (1902), p. 302. Caspari croyait que le Credo était sorti des milieux johanniques d'Asie-Mineure, soit au temps des apôtres soit peu après.
[4] Vacant, *Dict. th.*, col. 1678

VI^e siècle, faussement attribués à saint Augustin. Quelques auteurs catholiques ont encore, à la fin du XIX^e siècle, maintenu à la lettre toutes ces traditions : dom Chamard a même cru à l'inspiration du symbole, comme conséquence de la rédaction par les Douze [1]; mais on a par là prêté des armes aux adversaires de l'origine apostolique.

Divers savants catholiques, cependant, ont pensé faire à la critique des concessions suffisantes et maintenir, d'autre part, *l'essentiel de la tradition de Rufin* en attribuant le symbole aux fondateurs mêmes de l'Eglise romaine, à saint Pierre et à saint Paul. L'abbé Fouard a défendu cette thèse comme certaine. *M. Voisin* l'a reprise [2] en la présentant seulement comme probable et en l'appuyant sur de nouveaux arguments : indépendance totale de la littérature canonique, inexplicable chez un auteur postérieur, doctrine simple, sans allusion aux hérésies naissantes; aucune spéculation théologique; christologie surtout historique; pensée et langue évangéliques et d'un charme pénétrant; tout cela convient parfaitement à un milieu bien apostolique. D'autre part, la nécessité d'un tel formulaire pour les catéchumènes se faisait sentir dès l'origine, et par ailleurs, sa destination même explique que, malgré son origine, on se soit permis d'y apporter des modifications en divers lieux, selon les besoins de l'enseignement catéchétique. Enfin, ce symbole étant né à Rome, on comprend que la *Didaché* l'ait ignoré. Quant à saint Clément, son silence ne prouve rien, car il n'avait aucune raison de citer notre document [3]. M. Voisin conclut : « l'opinion qui place l'origine du symbole à Rome, du vivant des Apôtres, est encore la plus sûre tant que la découverte de documents nouveaux n'apportera pas les éléments nécessaires à la solution définitive de cet obscur problème » [4].

Comme ces auteurs, *M. Vacant* [5] maintient l'origine apostolique du symbole, mais en distinguant entre sa **partie essentielle**, la profession de foi explicite au Père, au Fils et au Saint Esprit, qui en forme le cadre et le noyau, et qui remonterait aux Apôtres comme institution baptismale, et les *éléments secondaires* provenant d'additions postérieures qui en ont complété les diverses parties, pour aboutir, enfin, à la

[1] *Rev. Quest. hist.*, avril 1901, p. 341-343.
[2] VOISIN, *Rev. Hist. Ecc.*, 1902, p. 297-298; 300; 316-323.
[3] VOISIN, *Rev. Hist. Ecc.*, 1901, p. 95.
[4] *Ibid.* (1902), p. 323.
[5] *Dict. théol.*, *loc. cit.*, col. 1675-1676.

formule stéréotypée connue. Celle-ci est plus récente, mais elle est moins importante que la profession de foi trinitaire qui se réclame avec raison des Apôtres, et notamment à Rome, de saint Pierre et de saint Paul.

D'après des travaux plus récents de critiques catholiques, il y aurait lieu de considérer le symbole romain comme le résultat de la fusion de *deux formules, apostoliques toutes deux*, l'une trinitaire, l'autre christologique, résumant les traits essentiels de la catéchèse primitive sur les deux grands mystères du christianisme. Ces formules, utilisées d'abord séparément, auraient été groupées, dans le cadre de la formule trinitaire, au début du IIIe siècle, dans le but de combattre plus vigoureusement le monarchianisme naissant [1].

III. — LE SYMBOLE DES APÔTRES EN ORIENT.

On trouve en Orient comme en Occident, au IVe siècle, *divers symboles*. Les plus connus sont celui de *Césarée*, qu'adoptèrent les Pères de Nicée en le complétant [2] et celui de *Jérusalem* [3], qui, adapté à la foi nicéenne, fut à son tour spécialement approuvé au concile de Constantinople (381) à cause de la précision de son formulaire sur le Saint-Esprit et devint ce que l'on appelle le symbole de Nicée-Constantinople. Mais en dehors de ces formulaires, il en existait une grande variété d'autres, que l'on a même ramenés à des types divers, palestinien, syrien, mikrasiatique [4]. Les critiques en ont conclu que les Orientaux n'ont pas connu de symbole fixe avant la fin du IIIe siècle et placent à cette époque l'introduction en Orient du symbole romain. Mgr Batiffol pense que c'est le concile de Nicée qui introduisit là-bas ce formulaire et qu'il n'y avait jusqu'alors qu'une très brève formule trinitaire en usage dans ces Eglises.

Les *partisans de l'apostolicité* du symbole dans un sens plus rigoureux ne l'entendent pas ainsi, bien qu'ils n'expliquent pas tous leur pensée de la même manière. Même ceux qui, comme M. Voisin [5], maintiennent une apostolicité assez complète du symbole et le croient originaire de Rome, pensent aussi qu'il dut se répandre assez rapidement dans l'Eglise entière, mais en Orient on lui attribua de préférence

[1] Le P. LEBRETON juge cette « hypothèse » *vraiment probable*, dans l'exposé qu'il en fait, dans les *Rech. Scienc. Rel.*, 1923, p. 353.

[2] D'après Eusèbe : voir *Dict. théol.* art. *Arianisme*, col. 1796.

[3] D'après saint Cyrille de Jérusalem : Voir *Diction. théol.*, art. *S. Cyrille*, col. 2540 ; DENZINGER-B., l. c., p. 7.

[4] *Dict. théol.*, art. *Apôtres* (*Symbole des*), col. 1668-1670.

[5] VOISIN, *R. Hist. Ecc.*, 1901, p. 92-95 ; 1902, p. 312.

une importance dogmatique et l'on développa d'abord la formule trinitaire. Les autres symboles orientaux n'en sont que le développement [1].

CHAPITRE III.

La Didaché.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : X. Funk, *Doctrina duodecim Apostolorum*, 1887; et *Patres Apostolici*, 1901. — J. Schlect, *Doctrina XII Apostolorum*, Fribourg en B., 1900. — Hemmer-Laurent, *Les Pères apostoliques*, (coll. *Text. Docum.*), Paris, 1907.

2° **Etudes** : E. Jacquier, *La Doctrine des douze Apôtres*, Paris, 1891; *Apôtres (Doctrine des Douze)*, dans le *Dict. théol.*, col. 1680-1687. — H. Leclercq, *Didaché*, dans le *Dict. Arch.*, col. 772-798 (bibliographie très détaillée jusqu'en 1913). — P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le cath.*, p. 125-132; *Etudes*, 2e série, *L'Eucharistie*, p. 57-76. — A. Michiels, *L'Origine de l'épiscopat*, p. 199-209. — O. Bardenhewer, *Pat.* I. p. 39-43. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, (1re éd.), p. 149-153; (9e édit.) p. 121 et suiv.

I. — HISTOIRE DE LA DIDACHÉ.

L'opuscule que l'on nomme Didaché ou " Doctrine des Apôtres " a un double titre : Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων (Doctrina duodecim Apostolorum) ou Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. (Doctrina Domini Gentibus per duodecim Apostolos). Le premier titre paraît un abrégé du deuxième qui serait le titre primitif. — Cette expression Doctrine des Apôtres signifie *Précis de l'enseignement* des Apôtres plutôt que résumé *écrit* par les Apôtres.

Le texte complet de ce petit manuel d'instruction religieuse a été découvert en 1873, et édité en 1883 par Philothée Bryennios, métropolite orthodoxe de Nicomédie, d'après le " codex hierosolymitanus " de 1056. Avant cette réédition, cet ouvrage n'était pas totalement inconnu, car on en trouve des mentions et des citations formelles dans Clément d'Alexandrie, Origène. Il eut même dans l'antiquité une telle vogue qu'il fut

[1] Sur l'exceptionnelle importance du Symbole au point de vue de l'histoire des dogmes et notamment du dogme de la Trinité avant le concile de Nicée, voir Lebreton, *Rech. Sc. Rel.*, t. VIII (1918), p. 8-35.

parfois regardé comme inspiré et Eusèbe dut le ranger parmi les νόθα (apocryphes). Saint Athanase le signale expressément aux catéchumènes comme très utile. Il fut de même copié ou paraphrasé dans divers ouvrages canoniques postérieurs.

Outre le texte grec, édité en 1883, il reste deux *fragments* de la Didaché, conservés, l'un en latin, les " Deux Voies " (édité par Schlecht); et l'autre, en arabe, reproduit dans la vie de Schnoudi († 451).

L'auteur est inconnu. Il semble qu'il ait utilisé divers ouvrages antérieurs et en particulier un petit écrit moral intitulé les " Deux Voies " qui a inspiré d'autres auteurs. En tout cas, la fusion des parties a été faite avec art et harmonie. Mais rien ne prouve que ces " Deux Voies " fussent un écrit Juif.

La Didaché a été écrite vraisemblablement entre 70 et 90, quoique certains critiques veuillent reculer *sa composition* jusqu'en 120 ou 150. L'état primitif de la liturgie et de la hiérarchie qu'elle décrit oblige à la rapprocher le plus possible des temps apostoliques et à la considérer comme le plus ancien ouvrage qui nous reste de l'antiquité chrétienne. Il a certainement vu le jour *en Orient*, soit en Syrie, soit en Palestine, soit en Egypte.

La *nature* de cet ouvrage est indiquée par son contenu. On ne peut le considérer ni comme un simple manuel d'instruction pour les catéchumènes, ni comme un simple rituel (la liturgie n'y occupe qu'une place restreinte). Il semble plus juste de voir en lui une sorte de *Précis* des obligations morales, individuelles et sociales des premiers chrétiens, des fidèles [et même, c'est l'opinion de plusieurs, des chefs de communauté].

II. — ANALYSE DE LA DIDACHÉ.

La Didaché est un opuscule divisé en 16 chapitres, que l'on peut grouper en *trois parties* et un *épilogue*. On y trouve en effet :

1° une catéchèse morale (ch. I-VI);
2° une instruction liturgique (VII-X);
3° une ordonnance (XI-XV);
4° une instruction sur la Parousie (XVI).

A) **La Catéchèse morale** est appelée souvent le *livre des Deux Voies*, parce qu'elle ramène tous les devoirs du chrétien à deux voies : la *Voie de la vie* (ch. I-IV); la *Voie de la mort* (ch. V); le ch. VI leur sert de conclusion.

a) *La voie de la vie* comporte 4 sortes de devoirs :

1° *le devoir fondamental* de l'amour de Dieu et du prochain, qui doit aller jusqu'à l'amour des ennemis et la libéralité dans la charité (I).

2° *les devoirs personnels*, consistant dans la fuite du mal (II-III, 6) spécialement la volupté, la cruauté, la superstition et allant jusqu'à la pratique de la vertu (III, 7-10.)

3° *les devoirs sociaux* (IV) : respect des représentants de Dieu et paix avec les fidèles (1-4), générosité envers les pauvres (5-8), éducation des enfants et douce autorité sur les serviteurs (9-11).

4° *le devoir de la confession des péchés si l'on est tombé* (IV, 12-14).

b) *La voie de la mort* (V) est l'accomplissement des œuvres précédemment défendues et ici énumérées de nouveau, en une deuxième liste de péchés, qui est un véritable examen de conscience.

c) *Conclusion de la Catéchèse morale* (VI) : ne pas se laisser détourner de la bonne voie qui mène à la perfection, s'abstenir des viandes immolées aux idoles.

B) **L'Instruction liturgique** (ch. VII-X) concerne le Baptême (VII) le jeûne et la prière (VIII) et l'Eucharistie (IX-X).

a) *Le Baptême* ne doit se donner qu'après l'instruction morale précédente, avec la formule requise, dans de l'eau courante, chaude si l'on manque d'eau froide, par infusion, si l'on n'a pas assez d'eau, et après un jour de jeûne, au moins, du baptisé (VII).

b) *Jeûne et prière :* il faut jeûner le mercredi et le vendredi et non le lundi et le jeudi, comme le font les hypocrites (*les Juifs*). Pour ne pas prier comme eux, il faut trois fois par jour réciter l'oraison dominicale avec cette doxologie : ὅτι σοί ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (quia tibi est fortitudo et gloria in sæcula) (VIII).

c) *Eucharistie.* Le repas eucharistique doit être précédé de deux prières ou invocations, l'une sur le calice, l'autre sur le pain rompu (κλάσμα). Seuls les baptisés au nom du Seigneur peuvent participer à l'Eucharistie (IX). L'action de grâces, après le repas eucharistique, se fait par une autre prière et s'achève par cette formule liturgique : Maran Atha (le Seigneur vient) (*I Cor.*, 16^{22} ; *Apoc.*, 22^{20}). Les prophètes peuvent rendre grâces autant qu'ils voudront, (sans formules prescrites) (X).

C) **Ordonnance disciplinaire** (ch. XI-XV). Elle règle :

a) les obligations de la communauté concernant les spirituels (XI) ; *b*) les devoirs de charité (XII-XIII) ; *c*) le gouvernement intérieur de la communauté (XIV-XV).

a) *Obligations concernant les spirituels* (XI) :

1° *Les prédicateurs* doivent enseigner ce qui est dit plus haut, sinon qu'on ne les reçoive pas (1-2).

2° *Les Apôtres itinérants* doivent être bien reçus, mais ce sont de faux prophètes s'ils restent plus de deux jours, ou s'ils demandent de l'argent (3-6).

3° Il ne faut pas critiquer *les vrais prophètes* qui parlent en esprit : mais ceux-là sont de faux prophètes : *a*) qui mangent d'une table qu'ils ont ordonné en esprit de dresser ; *b*) qui ne font pas ce qu'ils enseignent aux autres ; *c*) qui donnent de leur mission certains signes dont Dieu

seul est juge et les conseillent aux autres ; *d*) qui demandent de l'argent pour eux, en esprit (7-12).

b) *Devoirs de charité* (XII-XIII) :

1° On doit héberger *les frères voyageurs*, sans conditions, s'ils ne font que passer deux ou trois jours ; mais il faut qu'ils travaillent s'ils veulent s'établir dans la communauté.

2° La communauté doit *sustenter* les vrais prophètes et docteurs établis chez elle, en leur donnant les prémices de tous les biens, car les *prophètes* sont grands-prêtres (ἀρχιερεῖς) ; s'il n'y en a point, ces biens vont aux pauvres.

c) *Le gouvernement intérieur de la communauté* (XIV-XV) comporte trois obligations :

1° Une *réunion dominicale*, pour rompre le pain eucharistique, vrai sacrifice (θυσία), qui exige des fidèles la confession des fautes et la réconciliation avec le prochain.

2° *L'élection de chefs* (*episcopi* et *diacres*) dignes du Seigneur, car ils remplissent le ministère des prophètes et des pasteurs.

3° La *correction* fraternelle des membres et la bonne entente de tous.

D) **Epilogue : la Parousie** (ch. XVI). Veiller, persévérer, s'entr'aider dans la foi, pour être parfait au dernier moment, quand les faux prophètes se multiplieront et que paraîtra le séducteur du monde. Mais alors se manifesteront les signes de la vérité (cieux ouverts, trompette, résurrection) et le Seigneur viendra sur les nuées du ciel.

III. — DOCTRINE DE LA DIDACHÉ.

L'analyse détaillée qui précède nous dispense de relever tous les enseignements doctrinaux que l'on trouve dans cet opuscule. Contentons-nous de quelques remarques concernant : 1° le dogme et la morale ; 2° les fonctions ecclésiastiques ; 3° les sacrements et la liturgie ; 4° la parousie.

A) **Dogme et morale.** L'analyse a montré le caractère pratique de cet ouvrage. On n'y trouve pas, même sous une forme abrégée et élémentaire, le symbole baptismal. Cependant toutes les vérités essentielles de la foi contenues dans le symbole primitif y sont implicitement enseignées. La *morale*, par contre, est assez développée et d'une fermeté remarquable. Elle a ses lois précises (*le livre des deux voies*), et n'est pas livrée aux inspirations des prédicateurs (ch. XI). D'autre part, il y a lieu de distinguer les *préceptes*, qui s'imposent à tous, des *conseils* qui sont la condition de la perfection (I, 4 ; VI). La morale chrétienne a pour fondement l'amour de Dieu (I), mais elle comporte avant tout la fuite des vices du paganisme (II, III, V), l'accomplissement des devoirs d'état (IV), le travail (XII), la charité envers le prochain (XII) ; elle

exige, enfin, une participation active à la vie de la communauté chrétienne, d'après les instructions données dans les parties liturgique et disciplinaire de l'ouvrage.

B) **Les fonctions ecclésiastiques** [1]. — On doit distinguer, d'après la Didaché, deux sortes de fonctions ecclésiastiques : les unes, d'ordre *charismatique* et extraordinaires, concernent surtout le ministère de la parole ; les autres sont attribuées à la *hiérarchie locale.*

1° Les **fonctions charismatiques** dont parle la *Didaché* sont au nombre de trois, celles des *apôtres* (XI, 4), des *prophètes* (XI, 7) et des *docteurs* (XIII, 2, XV, 1-2). Chargés surtout d'enseigner, les spirituels, comme tels, ne constituent une hiérarchie que dans un sens très large. Ils ne sont pas accrédités directement par l'Eglise, mais par l'Esprit-Saint : les *charismes*, on le sait, sont des grâces spéciales, distinctes de la grâce sanctifiante et des dons, accordées à certains fidèles pour le bien de l'Eglise plutôt que pour leur sanctification personnelle. Ils ne sont pas non plus soumis l'un à l'autre, bien qu'ils n'aient pas le même rang : la *Didaché* suppose entre eux un certain ordre de dignité, correspondant bien à celui que fixe saint Paul : " Dieu a établi premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs " (*I Cor.*, XII, 28). Enfin, ils ne sont pas, en principe, attachés à une Eglise bien que les prophètes [et les docteurs] puissent l'être ; quant aux apôtres, ils ne le sont jamais.

Le don propre des **apôtres** paraît être celui de témoins par excellence de Jésus-Christ et de sa résurrection [2], comme l'étaient Pierre et Paul, et tous les Douze, mais sans avoir part, d'ailleurs, aux privilèges spéciaux de ceux-ci, l'infaillibilité notamment. La communauté devra être en garde contre les faux inspirés (ψευδοπροφήτης, XI, 5). Les vrais apôtres sont ceux qui ont un enseignement traditionnel, sont désintéressés, et ont à cœur de faire bénéficier de leur témoignage l'Eglise entière en évitant de séjourner longtemps dans une communauté.

Les **prophètes** ne sont pas astreints aussi rigoureusement à cette vie de missionnaires itinérants. Ils peuvent se fixer dans une Eglise. Leur rôle est d'enseigner en esprit, c'est-à-

[1] HEMMER, *loc. cit.*, p. LII-LIX.
[2] Mgr BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. pos.*, I, p. 260.

dire, de parler sous l'influence de Dieu une langue intelligible aux hommes, pour les édifier, les exhorter, les consoler et au besoin leur révéler les mystères : en cela, ils se distinguent des glossolales (*I Cor.*, XIV). Les prophètes de la Didaché occupent une grande place dans l'Eglise : ils sont grands-prêtres (ἀρχιερεῖς, XIII), célèbrent l'eucharistie (XV), improvisent seuls l'action de grâces (X), reçoivent les subventions de la communauté, sous forme de prémices. On a supposé que, outre le don charismatique de prophétie, ils avaient reçu, du moins certains d'entre eux, la plénitude du sacerdoce : ils étaient *évêques*, vrais successeurs des apôtres, et missionnaires comme eux, hypothèse intéressante, qui résout bien plus de problèmes qu'elle n'en soulève [1]. Les données de la Didaché s'y adaptent bien. Sans doute la communauté contrôle leur inspiration (XI), mais seulement pour constater la *réalité* de son origine surnaturelle, et nullement en signe de l'infériorité du prophète devant la communauté et ses presbytres.

Les **docteurs** sont plus effacés : ils ont le don charismatique de la science, c'est-à-dire qu'ils sont accrédités par une vertu surnaturelle pour enseigner ; mais ils instruisent, sans extases ni transports, à l'aide des seules connaissances rationnelles acquises par l'étude. Ce sont des professeurs de science religieuse. Ils paraissent avoir été prêtres (d'après *Didaché*, XIV-XV).

2° Une **hiérarchie sédentaire**, bornant son action à une Eglise, est aussi connue de la Didaché : elle comprend des *episcopi* et des *diacres*. Les fonctions de ceux-ci ne sont pas nettement décrites, mais elles sont connues par ailleurs : ce sont la prédication et le soin des pauvres. Les *episcopi* paraissent avoir un rôle subordonné vis-à-vis des prophètes : ils exercent une charge liturgique (λειτουργία) analogue à la leur, mais qui n'est décrite que par comparaison avec la leur (XV) ; ils semblent être de simples prêtres [2], inférieurs au prophète considéré non comme prophète, mais comme évêque. La hiérarchie locale n'est pas pour autant subordonnée au charismatique comme tel [3]. Les "episcopi" sont donc choisis d'abord, pour être, comme les prophètes et les docteurs, ministres du service eucharistique (XV) ; et exerçant leur

[1] MICHIELS, *Dict. Apol.*, art. *Evêques*, col. 1768.

[2] Voir au chapitre suivant, p. 57.

[3] Ceux qui ne reconnaissent dans le prophète que le caractère d'inspiré mettent davantage en relief les traits qui marquent la supériorité de la hiérarchie locale. (Voir Mgr BATIFFOL, *L'Eglise naiss.*, p. 130-131.

ministère, comme eux, ils doivent être doux (pour gouverner), désintéressés (pour être de vrais pasteurs), sincères et éprouvés (pour instruire et enseigner).

Ces *episcopi* étaient-ils de simples prêtres ou des évêques? On ne peut le décider d'après la *Didaché;* l'un et l'autre sont possibles. Mais d'autre part, ces *episcopi* peuvent avoir été en même temps prophètes, les apôtres ou leurs successeurs ayant choisi comme chefs d'Eglises les hommes qu'ils voyaient doués de dons surnaturels. Ainsi s'expliqueraient le mieux le mélange des attributions qui est marqué dans certains chapitres [1].

C) Les **sacrements** mentionnés dans la *Didaché*, sont le baptême, l'eucharistie et peut-être la pénitence.

a) A propos du **baptême** [2], notons les traits suivants :

1° *La matière* est l'eau vive (courante), qualité préférable à cause du symbolisme, mais non nécessaire.

2° *La formule trinitaire* est donnée deux fois au ch. VII et c'est d'après cette forme que doit être comprise l'expression du ch. IX : "*baptizate in nomine Domini*".

3° *Le mode* d'administration du Baptême est non seulement l'immersion, mais l'infusion, qui sera plus tard réservée aux malades (clinici), après l'établissement des piscines baptismales dans les églises.

4° *La catéchèse morale* est la préparation nécessaire au Baptême. Certains y voient une *allocution rituelle* faisant partie de la cérémonie même du baptême et remplacée plus tard par l'"*abrenuntiatio*". Cela semble peu probable.

b) La **confession.** — Elle est signalée deux fois :

1° au ch. IV, *confession individuelle* faite dans l'assemblée : "tu confesseras tes péchés dans l'assemblée et tu n'iras pas à ta prière avec une conscience mauvaise"; 2° au ch. XIV, cette confession semble revêtir de plus un certain caractère *officiel.*

Rien dans ces deux textes n'indique la façon de procéder, s'il s'agit d'une confession générale ou particulière, faite à l'assemblée elle-même ou aux ministres qui la président. Il semble bien qu'il est question d'une confession sacramentelle, car elle efface les péchés; mais certains auteurs n'y voient qu'un rit religieux. Notons cependant (XI, 7) l'affirmation que "tout péché sera remis", excepté le péché contre le Saint-Esprit [3].

c) L'**Eucharistie.** — Le témoignage de la *Didaché* sur l'Eucharistie est très précieux. On la trouve mentionnée en deux endroits : aux chap. IX et X, et aux chap. XIV-XV.

[1] F. PRAT, *Dict. th. cath.*, art. *Evêques*, col. 1663.
[2] H. LECLERCQ, *loc. cit.*, col. 777-780.
[3] A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 22-23.

1° On ne peut douter qu'il ne soit question de l'Eucharistie en ce *dernier passage* [1], c'est pour un *vrai sacrifice* (θυσία) qu'a lieu la réunion dominicale dont il y est question : la comparaison avec Malachie (I, 11) et avec saint Justin, décrivant les assemblées chrétiennes (*I Apol.*, LXVII) en est une preuve suffisante ; le contexte même l'exige : la fraction du pain n'est accomplie que par les *episcopi* et les diacres, et on n'y peut participer qu'après s'être réconcilié avec ses ennemis (*Matth.*, V, 23-24) ; tout cela ne convient qu'à l'Eucharistie.

2° Peut-on en dire autant des *chapitres IX-X?* La question est discutée. Certains rationalistes évidemment n'y voient que la description d'un repas religieux, d'où sortit peu à peu, par voie d'évolution, l'Eucharistie. Plusieurs critiques catholiques n'y reconnaissent pas non plus l'Eucharistie, mais ce repas semi-liturgique connu sous le nom d'*agape*, qui réunissait, le soir à certains jours, les membres des chrétientés primitives, même après que l'Eucharistie en eut été séparée et reportée au matin (ce qui eut lieu assez tôt) : telle est l'opinion de Mgr Ladeuze [2], suivi par dom Cagin, H. Leclercq [3] et d'autres. Il va sans dire que les adversaires de l'agape, à la suite de Mgr Batiffol [4], et un grand nombre d'autres auteurs [5], même des partisans de l'agape, comme Funk, ont au contraire interprété les belles formules d'actions de grâces contenues dans ces chapitres de l'Eucharistie seule. De fait, les raisons alléguées ne paraissent pas irréfutables. Il peut fort bien être question de l'Eucharistie en deux passages, s'il y a deux points de vue à distinguer. Tandis qu'au chapitre XIV, la *Didaché* n'envisage que la *réunion dominicale* où a lieu le Sacrifice, ici elle donne une *description*, incomplète d'ailleurs, mais suffisante eu égard à son but, de la cérémonie elle-même et des prières à y réciter. La ressemblance de ces prières avec celles des repas Juifs ne doit pas étonner d'ailleurs, l'Eucharistie étant un repas, et l'Eglise ayant fort bien pu, à l'origine, s'inspirer des formulaires usités chez les Juifs, en leur donnant une autre portée.

---

[1] P. BATIFFOL, *Eucharistie*, p. 57-60; H. HEMMER, *loc. cit.*, p. XLIII. M. Rauschen cependant est d'un avis contraire : *L'Eucharistie et la pénitence*, p. 2.

[2] P. LADEUZE, *Rev. Or. chrét.*, (1902) : p. 339-399.

[3] H. LECLERCQ, *loc. cit.*, col. 780-792.

[4] P. BATIFFOL, *Eucharistie*, p. 60-76. Voir aussi G. BAREILLE, *Dict. théol.* art. *Eucharistie*, col. 1126; H. HEMMER, *loc. cit.*, p. XLVI-L; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 150-151.

[5] E. BAUMGARTNER, *Eucharistie und Agape in Urchristentum*, Soleure, 1909.

Les *éléments liturgiques* contenus dans ces deux chapitres sont précieux, malgré leur état rudimentaire [1]. Mais ceux qui nient le caractère eucharistique de ces passages renoncent à les utiliser.

D) La **Parousie.** — On donne ce nom, qui signifie étymologiquement *présence*, au retour du Christ venant juger tous les hommes et inaugurer le royaume éternel. L'espérance de ce retour est le grand motif invoqué par *la Didaché* pour pousser les chrétiens à la ferveur : mais pas plus que dans les écrits apostoliques, cette Parousie n'y est expressément annoncée comme proche ou imminente. C'est, au contraire, l'incertitude de l'heure qui est affirmée et donnée comme raison de se tenir sur ses gardes : " soyez prêts, car vous ne savez pas l'heure où le Seigneur viendra " (XVI, 1). Il est possible, néanmoins, que les premiers chrétiens aient eu l'*impression*, fondée sur une conjecture ou un désir, que cette heure était proche ; on peut le croire ; *la Didaché* ne s'y oppose pas, au contraire.

Cette préoccupation prédominante de la Parousie proprement dite confirme ce qui a été dit de l'ancienneté de cet écrit. Plus tard, au début du IIe siècle, sous l'influence surtout de l'Evangile de saint Jean expliquant que le jugement du Christ se fait déjà chaque jour (*Jo.*, V, 25), par la foi des uns et l'obstination des autres, cette attente enthousiaste se transforma en une attention à la *présence spirituelle* du Christ, soit dans l'Eglise et ses chefs, soit dans les fidèles eux-mêmes qu'il instruit et conduit intérieurement par la grâce [2]. Nul mieux que saint Ignace n'a représenté cette conception nouvelle, qui est l'âme de toute sa spiritualité [3].

---

[1] Voir M. FORTESCUE, *Le saint sacrifice de la Messe*, (trad. Mgr Boudinhon), 1920.

[2] Voir CHRISTUS, *Manuel d'histoire des Religions*, 1916, p. 1024.

[3] Voir p. 69.

CHAPITRE IV.
Saint Clément de Rome.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901 ; H. Hemmer, *Les Pères apostoliques*, II (coll. *Text. Docum.*), Paris, 1909.

2° **Etudes** : P. Godet, *S. Clément*, dans *Dict. théol.*, col. 48-54. — F. Nau, *Clémentins* (*Apocryphes*) dans *Dict. théol.*, col. 201-223.

Voir encore, outre l'*Introduction* de l'édition H. Hemmer, A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 187-199, et l'article *Evêques*, dans le *Dict. Ap.*, col. 1780-1786. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante...* p. 146-156; *Etudes...* 1re série, p. 234 sq. — F. Prat, *Evêques*, dans *Dict. théol.*, col. 1663, sq. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.* I, (*1re édition*), p. 118-122, (*9e édit.*), p. 120 et suiv. — O. Bardenhewer, *Pat.* I, p. 53-66; *Geschichte...* I, p. 98-113 (Bibliographie très complète). — J. Lebreton, *La Trinité chez saint Clément de Rome*, dans *Gregorianum*, VI (1925), p. 369-404.

I. — VIE ET ŒUVRES DE SAINT CLÉMENT.

A) D'après saint Irénée, saint Clément fut **le quatrième évêque de Rome,** (après saint Pierre, saint Lin et saint Anaclet ; *Adv. Haer.* III, 3). C'est sur les témoignages de saint Irénée et d'Hégésippe, son contemporain, que se basait Eusèbe [1] pour fixer ainsi la chronologie des premiers papes : Lin, 68-80; Anaclet, 80-92 ; Clément, 92-101. Ces chiffres sont très acceptables; l'ordre établi présente les meilleures garanties historiques. En tout cas, la réalité de l'épiscopat romain de Clément est certaine.

Rien ne prouve que saint Clément soit cet habitant de Philippes dont parle saint Paul (*Phil.*, IV, 3), mais rien ne s'y oppose : l'antiquité chrétienne l'a cru depuis le IIIe siècle. Il a été en tout cas vraisemblablement **disciple des apôtres** à Rome, et c'est même saint Pierre qui l'a ordonné d'après Tertullien [2]. Il est difficile de l'identifier avec le consul

[1] Euseb., *Hist. Eccl.*, III, 4-34.

[2] D'après cette opinion, S. Clément aurait été le premier successeur de S. Pierre. D'après une autre tradition que rapporte S. *Epiphane* (*Haer.* XXVII, 6), Clément aurait, après un premier épiscopat, donné sa démission par amour de la paix et aurait été pape une deuxième fois plus tard. D'autre part, saint *Jérôme* rapporte, sans l'adopter, une tradition qui fait de Clément le deuxième successeur de saint Pierre (*De Viris ill.*, 15). Enfin, d'autres *traditions plus récentes* distinguent Clet de Anaclet, et intervertissent encore l'ordre des premiers papes. Elles ne paraissent être, dit H. Hemmer, que des essais tardifs de conciliation des données historiques anciennes avec les apports de la légende.

Flavius Clemens : si un cousin de Domitien avait été chef de l'Eglise, un tel événement n'eût pas passé inaperçu des anciens écrivains de l'Eglise et même de Rome. L'identité de nom est une preuve insuffisante. Peut-être fut-il affranchi ou fils d'affranchi de la famille Flavia, comme le suppose Lightfoot.

Saint Clément paraît avoir été *juif* d'origine, à en juger par le caractère général de la lettre aux Corinthiens : elle indique une connaissance de la Bible très profonde, qu'une étude faite par un converti lui aurait difficilement permis d'atteindre. En tout cas, c'est un juif **helléniste** et qui a reçu une bonne formation littéraire et même philosophique. Nous ne connaissons de son pontificat que ce que nous en enseigne sa lettre aux Corinthiens, et c'est assez pour l'illustrer. Elle montre en lui **un homme de gouvernement** et d'autorité. Sa modération et sa générosité s'y révèlent aussi, soit dans l'allusion discrète qui est faite à la récente persécution de Domitien, (C. 1) soit dans la prière pour les empereurs, " nos princes..." (C. 60). La tradition qui veut que saint Clément soit mort **martyr** était déjà fermement établie à Rome à la fin du IVe siècle, comme l'a bien montré Mgr Duchesne dans le *Liber Pontificalis*. Malheureusement les *Actes* qui en rapportent les circonstances et qui sont de la même époque ne donnent pas toute garantie. D'après ce récit, il fut exilé en Chersonèse et y fut condamné à l'immersion : l'absence d'un tombeau à Rome confirme ces données, mais d'une manière seulement négative.

B) — Le seul **écrit authentique** de saint Clément est son Epître aux Corinthiens, dont il va être question dans tout ce chapitre. Une foule d'autres, cependant, lui ont été *attribués*. Ils sont de valeur très inégale et ont été composés à des époques diverses [1].

Trois seront étudiés plus loin (ch. VII, p. 77-79) :

a) l'homélie dite IIe Epître de Clément aux Corinthiens ;

b) les deux *Lettres aux vierges*.

Cinq lettres décrétales [2] ont trouvé place dans divers recueils de textes canoniques et dans la *Patrologie grecque* parmi les œuvres de Clément. Leur authenticité a été longtemps admise à cause des excellents conseils qu'elles contiennent : cependant il n'est pas douteux qu'elles ne soient postérieures aux *homélies clémentines*, dont elles dépendent. La première, adressée à Jacques frère du Seigneur, est même une sorte d'introduction

[1] F. NAU, *loc. cit.*, col. 201, sq.
[2] *Ibid.*, col. 222.

à ces homélies [1]. La deuxième (même destinataire) parle de la conservation de l'eucharistie, des vases sacrés, etc. La troisième (à des clercs) traite de l'office des prêtres et des clercs. La quatrième donne des enseignements sur la séparation d'avec les infidèles et sur le baptême, la confirmation, le mariage. Enfin la cinquième (à Jacques de Jérusalem) recommande la vie commune parmi les fidèles et le recours à la tradition pour l'intelligence de l'Ecriture [2].

On donne le nom de **Clémentines** [3] à un ensemble d'écrits qui racontent "l'histoire" de saint Clément de Rome, ses inquiétudes de jeunesse au sujet du problème de la destinée humaine, sa conversion par saint Pierre qui l'emmène à sa suite, et grâce à qui il retrouve un à un les membres de sa famille qu'il a perdus, sa mère, son père, ses frères. Ce roman eut un succès prodigieux depuis la fin du IIe siècle. "Les voyages de saint Clément à la suite de saint Pierre formaient en effet un cadre très souple dans lequel il était facile d'introduire des instructions aux chrétiens, des apologies de certaines vertus ou de certains dogmes du christianisme, des polémiques contre les gnostiques et les païens" [4]. Cette histoire fut exploitée dans un sens catholique aussi bien qu'hérétique. Il nous en reste diverses éditions, les unes plus longues, les autres plus courtes, mais ayant chacune leur caractère propre. Les principales sont : *a*) les *vingt homélies* [5] [ou plutôt récits] qui racontent à la fois, en les entremêlant, la vie légendaire de Clément et les prédications de saint Pierre, notamment ses luttes contre Simon le mage ; *b*) les *Récognitions* [6], qui, sous un titre différent, reproduisent à peu près les mêmes données historiques, malgré de nombreuses divergences de détail, surtout dans les discours, les disputes et les enseignements. Ces deux grandes œuvres, dites *clémentines*, se retrouvent, en substance, dans une autre compilation similaire qui n'existe qu'en syriaque, et dans quatre récits abrégés, deux en grec [7] et deux en arabe [8].

Du point de vue doctrinal [9], les Homélies sont bien inférieures aux Récognitions. Les erreurs qu'on trouve dans les *Homélies* sont diverses théories judéo-chrétiennes, philosophiques et gnostiques (les syzygies,...) qui servent à l'auteur de point d'appui pour réfuter les adversaires du christianisme, Simon le mage notamment. "Il règne d'ailleurs par tout l'ouvrage, observe M. Nau, un naturel et une simplicité joints à une élévation constante de la pensée qui charment le lecteur et l'amènent à être indulgent pour les taches d'un si ancien écrit." Les 10 livres des *Récognitions* les dépassent de beaucoup "pour l'éloquence et la rigueur déployées dans les discussions, la cohérence et le fini des détails et l'orthodoxie des théories" [10]. La doctrine des éons est fort réduite ; la divinité du Christ nettement affirmée. L'auteur défend bien la providence et

[1] Voir aussi *P. G.* **2**, 27-56.
[2] F. Nau, *op. cit.*, col. 222.
[3] O. Bardenhewer, *Geschichte*, I, 351-363.
[4] F. Nau, *op. cit.*, col. 201.
[5] *P. G.*, **2**, 57-468.
[6] *P. G.*, **1**, 1207-1454.
[7] *Epitome de gestis S. Petri*, *P. G.*, **2**, 469-604.
[8] F. Nau, *op. cit.*, 204-206.
[9] *Ibid.*, col. 207-210.
[10] *Ibid.*, col. 209.

le gouvernement de Dieu ; les harmonies de la nature sont décrites en des pages que M. Nau croit pouvoir rapprocher de celles de Bernardin de Saint-Pierre. Il réfute enfin l'astrologie si commune en Chaldée et dangereuse pour les chrétiens eux-mêmes.

Ces deux ouvrages, dans lesquels l'école de Tubingue [1] voulait trouver le christianisme des origines et celui de la communauté romaine elle-même, ne peuvent guère avoir été **composés** avant le IIIe siècle, de l'aveu de tous les critiques récents [2] ; mais on leur suppose une source commune qui paraît remonter à la fin du IIe siècle. En tout cas, saint Clément, le héros de ces récits, n'est pour rien dans leur composition.

Pour être complet, signalons encore parmi les apocryphes clémentins :

a) l'*Apocalypse de Pierre* [ou Clément] [3], apparentée aux Récognitions;

b) *deux apocryphes éthiopiens* (inédits) [4].

c) *les Constitutions apostoliques* dont nous parlons ailleurs.

II. — L'ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS.

A) Cette célèbre Epître, composée de 65 chapitres, était connue depuis longtemps, mais incomplètement ; les ch. 58-63 manquaient dans le manuscrit Alexandrinus du IVe siècle, seul connu avant que Bryennios, en 1875, publiât le texte entier de l'épître d'après le manuscrit de Jérusalem (1056) qui contenait aussi la Didaché et l'épître de Barnabé [5].

L'affirmation de saint Denys, évêque de Corinthe, vers 170, les témoignages d'Hégésippe et de saint Irénée ne laissent aucun doute sur l'**authenticité** de cette lettre, quoiqu'elle soit écrite au nom de la communauté romaine sans nom d'auteur. Saint Polycarpe l'a imitée, sans la citer, dans son épître aux Philippiens.

Cette lettre a été écrite au sortir d'une persécution, celle de Domitien, qui s'est terminée en 95 ou 96. C'est donc vers 96-98 qu'elle fut composée.

Le **but** en était le rétablissement de la paix et de la concorde dans l'Eglise de Corinthe. Un ou deux meneurs (47, 5-6) avaient soulevé les fidèles de cette ville contre leurs supérieurs (presbytres) dont plusieurs étaient irréprochables et les avaient destitués de leurs fonctions (44, 6). Il n'est pas

[1] Les théories de Baur (1835) étaient combattues, dès 1844, par Schliemann.

[2] Waitz (*Die pseudo-klementinen*, 1904) descend jusqu'au milieu du IVe siècle, comme Harnack.

[3] Edit. et trad. S. GRÉBAUT, dans la *Rev. or. chr.* 1907-1917.

[4] Voir S. GRÉBAUT, *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine*, dans *Rev. or. chr.* 1920-21, p. 395-400.

[5] Dom G. Morin en a édité en 1894 (dans les *Analecta Maredsolana*, II) une version latine qui peut être du IIe siècle. — Il existe encore d'autres versions anciennes (une en syriaque, deux incomplètes en copte) de l'Epître de S. Clément.

vraisemblable qu'il s'agisse ici de lutte d'influence entre les ministres inspirés et la hiérarchie.

La manière dont saint Denys de Corinthe parle plus tard de cette épître prouve qu'elle fut bien accueillie et atteignit le résultat qu'elle se proposait.

B) — **Analyse.** L'Epître comprend deux parties. — La I^re^ partie (ch. 1-38) contient des considérations morales d'ordre général destinées à préparer les Corinthiens à recevoir les avis et les ordres qui leur seront donnés dans la II^e^ partie (ch. 39-65).

— **La I^re^ partie** (1-38), après les trois chapitres du *prologue* (salut de l'Eglise de Rome à celle de Corinthe et tableau de la sainteté ancienne de l'Eglise de Corinthe qui a sombré par la jalousie de quelques-uns), expose :

— 1° *les vertus les plus nécessaires aux chrétiens* (4-15) : *a*) la *charité* qui éloigne la jalousie (5-6); *b*) la *pénitence* (7-8); *c*) l'*obéissance* (9-10); *d*) la *piété et l'hospitalité* (11-12); *e*) *l'humilité*, source de paix et de douceur (13-15);

— 2° *les motifs les plus propres à faire pratiquer ces vertus* (16-36) : *a*) les *exemples* de Jésus-Christ et des Saints (16-19); *b*) *l'ordre et l'harmonie* qui doivent par le Christ régner dans le monde (20-23); *c*) les *promesses* de la vie future (24-30); *d*) les *bénédictions* divines dans le Christ à obtenir dans le présent (31-36). Cette partie s'achève par l'invitation à maintenir, dans une discipline pareille à *la discipline militaire*, l'ordre établi par Dieu (37-38).

La II^e^ partie (39-65) donne l'enseignement directement destiné à arrêter les divisions de l'Eglise de Corinthe. — Elle contient :

— 1° *un exposé très important de l'ordre établi par Dieu* dans l'Eglise (39-44).

C'est folie d'aller contre les volontés de Dieu, de se croire fort en dehors de Dieu (39).

C'est Dieu lui-même qui a établi dans l'Eglise la diversité des fonctions figurées dans l'Ancienne Loi et qui sont celles de *grands-prêtres*, de *prêtres*, *lévites* (diacres), *laïques* (40).

Il faut obéir à ces ministres de Dieu (41).

Dieu a envoyé Jésus-Christ, qui a envoyé les Apôtres et ceux-ci ont institué les premiers convertis (prémices) comme évêques et diacres (42).

Pour prévenir les rivalités au sujet de l'épiscopat, comme Moyse désigna Aaron, les apôtres choisirent eux-mêmes ces ministres et décidèrent que ceux-ci à leur tour auraient des successeurs, établis soit par les apôtres, soit par d'autres personnages éminents (ἐλλόγιμοι ἄνδρες), avec l'assentiment de l'Eglise (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). C'est une grande faute de démettre de l'épiscopat des hommes irréprochables, et de leur place de dignes presbytres (43-44).

— 2° *une règle de conduite pour les Corinthiens :* (45-58).

Leur faute est très grave; ils ont écartelé les membres du Christ; leurs divisions sont pires que celle que réprima S. Paul (45-50).

Qu'ils fassent pénitence par la confession et leur péché sera pardonné (51-53).

Les instigateurs de la sédition doivent s'exiler en faveur de la paix (54-55), ou du moins se soumettre aux presbytres et se tenir chacun à sa place (56-58).

— 3° *une conclusion* qui achève toute l'Epître (59-65).

Saint Clément parle ici avec fermeté et use de *menaces* (59); mais il improvise aussitôt en faveur de la paix, une admirable *prière* d'un lyrisme élevé (59-61); il résume sa lettre et sa conduite pour rétablir l'ordre (62-63) et après avoir exprimé son désir d'être obéi, annonce l'envoi de trois députés, porteurs de l'Epître, et qui seront témoins entre Corinthe et Rome (64-65).

III. — ENSEIGNEMENTS DE L'ÉPÎTRE.

Cette lettre, si remarquable par la plénitude et la sûreté de sa doctrine, jouit d'une très grande autorité et fut presque mise à Corinthe au rang des écrits inspirés. Elle était encore lue le dimanche à l'église 70 ans plus tard, au témoignage de Denys de Corinthe. — Toutes les grandes vérités de la foi y sont rappelées en passant, dans la mesure où elles concourent au but poursuivi. Mais sur trois points spécialement, elle fournit de précieux renseignements : *A*) sur la *hiérarchie*, *B*) sur la *primauté romaine*, *C*) sur *la vie spirituelle*.

A) **Hiérarchie ecclésiastique** [1]. C'est dans la deuxième partie de l'Epître qu'est donné cet enseignement, surtout dans les chapitres 42-44. Le *chapitre 40* ne décrit pas encore les degrés du ministère chrétien, mais ceux du lévitisme, figure du nouveau. Cette analogie prépare bien l'exposé direct de la thèse de l'auteur, et si l'on n'en peut tirer un argument concluant en faveur du triple ordre ecclésiastique de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat, on peut, du moins, en déduire l'existence d'une hiérarchie véritable d'institution divine, dont ne font pas partie les *laïques* (le mot est de saint Clément, ch. 40).

C'est au *chapitre 42* que l'institution, de fait, de cette hiérarchie est enseignée avec une clarté évidente. C'est Jésus-Christ lui-même, à qui tout pouvoir a été donné par Dieu, qui a chargé ses apôtres de l'établir. Et les apôtres ont rempli leur mandat : ils ont placé à la tête des Eglises, avec le titre d'*episcopi* ou *presbyteri* les premiers convertis, et leur ont adjoint des *diacres* pour les aider. Bien plus, ils ont réglé la *succession* [2] dans la hiérarchie (ch. 43-44), pour prévenir les difficultés possibles : le ministère chrétien venu des apôtres,

[1] Exposé fait d'après M. MICHIELS.

[2] Voir MICHIELS, *Dict. Apol.*, art. *Evêques*, col. 1765.

se transmet d'autorité à de nouveaux *episcopi*, qui devront, cependant, jouir de l'estime de tous; aussi l'église locale est-elle appelée à donner son consentement (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). Les nouveaux élus sont légitimes au même titre que ceux qui avaient été nommés les premiers, et la communauté n'a pas le droit de les *destituer*, pas plus qu'elle n'a eu celui de leur donner leur pouvoir, qui vient des apôtres et de Dieu même.

Quelle était **la dignité** de ces *episcopi — presbyteri?* La question est discutée. Il n'est pas douteux que les personnages éminents (ἐλλόγιμοι ἄνδρες) qui, d'après le ch. 44, v. 3, ont, comme les apôtres, le pouvoir d'instituer ces chefs des églises locales, ne soient eux-mêmes de vrais évêques. Mais ces membres du corps dirigeant des communautés chrétiennes, dits *presbyteri* ou *episcopi* [ces deux termes sont synonymes au Ier siècle], sont-ils évêques ou prêtres? L'opinion traditionnelle voit en eux de simples prêtres. Petau conjectura qu'ils étaient évêques, ou que du moins plusieurs d'entre eux l'étaient, et de nos jours encore plusieurs critiques catholiques croient à l'existence d'un collège épiscopal à la tête des églises, au moins au temps des apôtres. Les textes nous paraissent, dans l'ensemble, plus favorables à la thèse traditionnelle, amendée par les recherches des historiens récents.

Les conclusions de M. Michiels [1] nous semblent particulièrement séduisantes. Les premiers chefs des communautés chrétiennes nommés par les apôtres, au dessus des diacres, sont de simples prêtres, appelés indifféremment *presbyteri* ou *episcopi*. Les apôtres, cependant, communiquèrent la plénitude de l'Ordre à des disciples d'élite, d'ordinaire doués de charismes, missionnaires comme eux-mêmes et visitant avec eux les églises : tels furent Tite et Timothée auprès de saint Paul; tels sont les *prophètes* de la *Didaché* [2]. Ce sont eux, **évêques** et **missionnaires,** les vrais successeurs des apôtres. Ils durent d'ailleurs se fixer bientôt à la tête d'églises particulières, comme l'avait fait déjà l'apôtre saint Jacques à Jérusalem; tels furent les évêques établis par saint Pierre à Antioche et à Rome, et par saint Marc en Egypte. C'est l'apôtre saint Jean [3] qui contribua le plus à ce développement

[1] *Dict. Apol.*, col. 1784-1785.
[2] *Ibid.*, col. 1768.
[3] *Ibid.*, col. 1769-1771.

en créant en Asie-Mineure des sièges épiscopaux dans plusieurs villes, pour assurer aux églises particulières les avantages d'un gouvernement monarchique; la hiérarchie locale fut, dès lors, aussi à trois degrés, et le titre d'évêque fut peu à peu réservé à ce chef unique, seul vrai successeur des apôtres. Cette multiplication des sièges fut plus rapide en Asie qu'en Europe. Il ne semble pas qu'il y eût d'évêque à Corinthe quand saint Clément y écrivit, pas plus qu'à Philippes, lors de la lettre de saint Polycarpe (vers 108).

Remarquons le **caractère rituel** de la fonction des *episcopi :* ils ont à remplir une λειτουργία : présenter les offrandes, c'est à dire, offrir l'Eucharistie [tel est le sens de la formule προσενεγκόντες τὰ δῶρα]. Les chefs des communautés ne sont donc pas " des administrateurs financiers, mais des ministres du culte. Institués pour le bien du troupeau du Christ, ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ, ils le gouvernent, πολιτευόμενοι, ils en sont les pasteurs " [1].

B) **La primauté romaine** [2]. L'Epître de saint Clément a toujours été considérée comme un témoin important en faveur de l'autorité suprême de l'Eglise de Rome.

On y trouve tout d'abord des renseignements précieux sur *ses origines*, qui sont en grande partie le *fondement historique* de cette autorité. Parlant des victimes de la jalousie (juive, sans doute, au temps de Néron), saint Clément cite (au ch. 5), les " bons apôtres " Pierre et Paul, ces " colonnes " de l'Eglise (*Gal.* II. 9), au nombre des martyrs qui ont laissé un magnifique exemple parmi les Romains : ἐν ἡμῖν (c. 6) : il y a là une allusion évidente à la venue et à la mort de saint Pierre à Rome. Ce n'est sans doute pas sans intention que l'auteur de la lettre rappelle ces titres de son Eglise, en une circonstance où il a besoin de toute son autorité.

La primauté romaine n'est pas enseignée directement ; mais l'Epître toute entière en est la **manifestation implicite**, l'épiphanie, suivant le mot heureux de Mgr Batiffol [3]. Au lieu de s'excuser d'intervenir dans les affaires d'une Eglise étrangère, l'Eglise de Rome commence par s'excuser de son retard, comme on s'excuse d'un *devoir* omis. Et d'autre part, elle parle sur un ton d'autorité qui suppose une pleine conscience de son *droit*. Au ch. 59, elle *menace :* " s'il y en a qui

[1] A. Michiels, *Origine...*, p. 198.
[2] H. Hemmer, *loc. cit.*, p. XLV-XLVII.
[3] P. Batiffol, *L'Eglise naissante...*, p. 146.

résistent aux paroles que Dieu leur adresse par notre intermédiaire, qu'ils sachent bien qu'ils se fourvoient dans une faute et un danger graves. Pour nous, nous serons innocents de ce péché". Plus loin, ch. 63, elle exprime l'espoir d'*être obéie* : " Vous nous causerez, en effet, joie et allégresse, si obéissant à ce que nous vous avons écrit dans le Saint Esprit, vous coupez court à l'injuste emportement de votre colère, selon l'invitation à la paix et à la concorde que nous vous faisons dans cette lettre ".

Si Rome a été consultée, ce premier appel à son intervention est d'autant plus remarquable que saint Jean vivait encore et était peut-être à Ephèse, assez près de Corinthe [1]. D'ailleurs, même si on a eu recours à elle, elle n'aurait pas eu, de ce fait seul, le droit de parler et d'agir avec l'autorité que manifeste la lettre. — Si cet acte de l'Eglise de Rome est spontané, il fournit la preuve, ou du moins laisse l'impression (Duchesne) que " cette église se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard " [2]. Enfin, l'*accueil* qui fut fait à cette démarche romaine, montre bien qu'à Corinthe on ne jugea pas que Rome avait dépassé son rôle : elle avait commandé; on obéit et sa lettre fut presque mise au rang des Ecritures. Certains *protestants* eux-mêmes ont reconnu l'importance exceptionnelle de ce document comme témoin du droit catholique, mais ils exagèrent vraiment quand ils attribuent ce droit à une révolution radicale, à " l'accident le plus considérable de toute l'évolution de l'Eglise " [3]. Ce changement n'existe que par rapport à un passé que l'on suppose, mais que rien ne prouve.

C) **La vie spirituelle.** Les directions disciplinaires de saint Clément, si fermes, si précises, ne sont peut-être pas plus remarquables que les *directions spirituelles* et *morales* qui leur servent de base et d'appui dans les âmes. Celles-ci sont un vrai modèle des exhortations que les chefs d'Eglise, les pasteurs d'âmes, doivent donner à leurs fidèles soit en commun soit en particulier. L'*exposé moral* est abondant mais pratique et toujours modéré. Les plus grandes vertus chrétiennes ici rappelées tant directement que par le contraste du vice qui leur est opposé, accompagnent les deux vertus que saint

[1] L. DUCHESNE, *Les Eglises séparées*, 1896, p. 125.
[2] L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 126.
[3] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante...*, p. 155.

Clément veut surtout enseigner, l'*obéissance* et l'*humilité*. L'*exposé des motifs* est plus ample encore et bien propre à aviver les plus grands sentiments chrétiens. C'est *au Christ* que tout se ramène : l'expression ἐν Χριστῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, est répétée sans cesse [1]. Point de spéculation d'ailleurs : c'est le Christ souffrant qui est décrit au chapitre 16, et le Christ prêtre et sauveur, au ch. 36. Les considérations auxiliaires d'ordre purement rationnel confirment à propos ces données surnaturelles : telles l'harmonie qui règne dans le monde (20, 21) et la discipline des armées romaines. La fable du phénix que saint Clément rappelle (25) pour rendre plus saisissante la résurrection, est peut-être moins heureuse. Par contre, la *magnifique prière*, d'un lyrisme si chrétien, qui passe pour un des plus beaux spécimens des *prières liturgiques* improvisées par les chefs d'Eglise (ch. 59-61), devait singulièrement élever les sentiments des lecteurs de l'Epître et les amener à entrer dans les vues de son auteur.

CHAPITRE V.

Saint Ignace d'Antioche.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : [*P. G.*, 5, édition d'Hefele, 1847]; X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901 ; A. Lelong, *Les Pères Apostoliques*, t. III (Coll. *Text. Docum.*) Paris, 1910.

2° **Etudes spéciales** : G. Bareille, *Dict. théol.*, art. *Ignace*, col. 685-713. — H. De Genouillac, *L'Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche* (thèse), Paris, 1907. — M. Rackl, *Die christologie des h. Ignatius v. A.*, Fribourg, 1914. — J. Lebreton, *La théologie de la Trinité dans S. Ignace d'A.*, dans *Rech. Sc. Rel.* XV (1925), deux articles. — Bardenhewer, *Pat.*, I, p. 99-117 ; *Geschichte*, I, 119-146. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.* I (*1re édit.*), p. 134-146 ; *Mélanges*, p. 1-19. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le cath.*, p. 157-170; *Etudes hist. et th. posit.*, 2e série (*Eucharistie*) p. 39-50. — A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, p. 390-402. — Dom J. Chapman, *Saint Ignace d'Antioche et l'Eglise romaine*, dans la *Rev. bénéd.* XIII (1896).

I. — VIE DE SAINT IGNACE [2].

Saint Ignace est l'une des figures les plus grandes et l'un des **caractères** les plus forts de l'antiquité chrétienne, et

[1] Deux fois dans l'adresse seule.
[2] G. Bareille, *Dict. th.*, col. 685-690.

peut-être de toute l'histoire de l'Eglise. Et cependant il n'est, à vrai dire, connu que par ses lettres; mais il s'y dépeint tout entier en traits de feu, ce qui a fait penser que son nom d'Ignace venait d'*ignis*. Il s'appelait aussi *Théophore :* Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος. La légende suppléant ici à l'histoire a expliqué ce mot, pris au passif (porté par Dieu, θεόφορος) en reconnaissant en lui l'enfant pris par Jésus entre ses bras et présenté aux apôtres comme un modèle d'humilité; et au sens actif (qui porte Dieu, θεοφόρος) en racontant qu'après sa mort on trouva gravé dans son cœur, en lettres d'or, le nom du Christ (Vincent de Beauvais). En fait, c'est au sens actif qu'il faut prendre ce mot, et s'il y a une signification mystique, il désigne, dans le style d'Ignace, l'union spirituelle au Christ : pour lui, tous les chrétiens sont des théophores (*Eph.*, IX).

Il ne semble pas qu'il fut *esclave* de naissance, il ne prend, sans doute, ce titre (*Rom.*, IV) que par humilité, pour mieux se distinguer des apôtres, comme plus loin il s'appelle un avorton (*Rom.*, IX). On a expliqué par une conversion tardive ces formules de mépris de soi. Il fut probablement *disciple des apôtres*, non point de saint Jean, mais plutôt de saint Pierre ou de saint Paul. Fut-il fait **évêque d'Antioche** par saint Pierre, comme le déclare saint Jean Chrysostome dans son panégyrique, ou par saint Paul comme le veulent les *Constitutions apostoliques*, qui font nommer par saint Pierre *Evodius*, prédécesseur de saint Ignace? Il est impossible de le savoir. On peut croire Eusèbe fixant à l'an 69 environ, le début de son épiscopat, qui se prolongea jusqu'au IIe siècle, mais on ne sait rien de certain.

Nous ne sommes pas mieux fixés sur les circonstances de **son martyre,** bien qu'il nous soit relaté par des *actes* qui nous sont parvenus sous cinq formes différentes [1]. Deux seules sont originales, l'une, dite *romaine* (*martyrium romanum*) est trop romanesque pour mériter quelque créance; l'autre, dite *antiochienne* (*martyrium colbertinum*) a des traits qui peuvent être retenus, à côté d'autres légendaires. Elle se trompe quand elle fait venir Trajan à Antioche en 107 : mais cette date confirmée par Eusèbe, peut bien être celle de la mort du saint.

On ne connaît rien de la persécution dont il fut la plus illustre et peut-être l'unique victime. On sait seulement qu'il

[1] G. Bareille, *Dict. th.*, col. 711-712.

était *condamné aux bêtes* et qu'il allait *à Rome* conduit par dix soldats (dix léopards, *Rom.*, V, 1) pour y subir sa peine. **Le voyage** se fit partie par mer (sans doute de Séleucie, port d'Antioche, à l'un des ports de la Cilicie ou de la Pamphilie), partie par terre à travers l'Asie-Mineure. Il passa à Philadelphie de Lydie (nord du Méandre : Ala-Chéhir) et s'arrêta quelque temps à *Smyrne* où il fut l'hôte de saint Polycarpe. Là, il reçut les délégations des Eglises d'Ephèse, Magnésie (du Méandre) et Tralles (Méandre) avec leurs évêques respectifs, qui s'en revinrent porteurs d'une lettre du grand martyr pour leurs communautés. C'est à Smyrne aussi que saint Ignace écrivit aux Romains le 24 août (*Rom.*, X, 3) pour les supplier de ne pas intervenir en sa faveur. De *Troas*, où Ignace apprit l'heureuse nouvelle de la fin de la persécution dans son église d'Antioche, il écrivit encore aux Philadelphiens qu'il avait vus en passant, ainsi qu'à l'église de Smyrne et à saint Polycarpe qui l'avaient hospitalisé. Il traversa la Macédoine, suivant la voie Egnatia jusqu'à Dyrrachium (Durazzo) par *Philippes* et Thessalonique. Les Philippiens le reçurent avec vénération, écrivirent aux chrétiens d'Antioche une lettre qu'ils leur firent expédier par saint Polycarpe, à qui ils exprimaient aussi le désir de recevoir de lui les lettres de saint Ignace qu'il possédait. Ce fut l'occasion de la lettre de Polycarpe aux Philippiens.

L'évêque d'Antioche souffrit à Rome, sans doute dans l'Amphithéâtre (Colisée), **la mort** qu'il avait désirée. Si la date indiquée par la relation antiochienne est exacte, il put être à Rome pour la fin des spectacles donnés par Trajan à la suite de l'expédition dacique, qui remplirent toute l'année 107, où périrent 10.000 gladiateurs, et où furent tués 11.000 fauves, que l'on régalait sans doute auparavant en leur livrant des prisonniers. Le saint devint comme il l'avait souhaité " le froment du Christ,... moulu par la dent des bêtes ". Il ne resta de son corps, disent les anciens témoins, que les os les plus durs. Les chrétiens les recueillirent et les rapportèrent à Antioche, où ils furent l'objet d'un véritable culte [1].

II. — ŒUVRES DE SAINT IGNACE.

A) Les seuls écrits authentiques de saint Ignace sont **les sept lettres** signalées dans la vie et adressées : 1. aux Ephésiens; 2. aux Magnésiens; 3. aux Tralliens; 4. aux

[1] G. Bareille, *ibid.*, 689-690, et 711-712.

Romains; 5. aux Philadelphiens; 6. aux Smyrniotes; 7. à saint Polycarpe. La valeur de cette collection est garantie par la lettre de saint Polycarpe aux Philippiens, et surtout par Eusèbe qui, sur la foi de documents anciens, en donne le contenu, suivant l'ordre qui précède, dans son *Histoire Ecclésiastique* [1]. Mais au cours du IVe siècle, ces lettres furent interpolées par un faussaire arien ou apollinariste, qui fit en même temps circuler, sous le nom d'Ignace, cinq lettres nouvelles de sa fabrication, soi-disant adressées aux Philippiens, aux Antiochiens, aux Tarsiens, au diacre Héron, et à Marie de Cassobola, à laquelle on attribuait en même temps une lettre à saint Ignace.

C'est l'ensemble de **l'œuvre de ce faussaire,** soit les six lettres inventées et les sept authentiques falsifiées, qui a été longtemps le seul texte attribué à saint Ignace ; aussi de très grandes difficultés étaient-elles avec raison soulevées contre leur authenticité. Mais au XVIIe siècle un savant anglican, Usher, découvrit le texte primitif de six des lettres de l'évêque d'Antioche, et Dom Ruinart, quelques années plus tard, publia celui de l'Epître aux Romains qu'Usher avait rejeté. D'interminables polémiques furent soulevées par ces découvertes, tant parmi les anglicans que parmi les catholiques. Au XIXe siècle, la publication par Cureton, d'après une version syriaque, de trois lettres formant un recueil spécial, dit *petite collection* par opposition aux deux précédentes, respectivement appelées *grande* ou *moyenne collection*, rouvrit les débats et accentua l'opposition à la collection moyenne. Lightfoot [2] en a définitivement établi la valeur, en 1885, et depuis, la plupart des critiques, même rationalistes, ont admis ses conclusions. Et de fait, les témoignages formels d'Eusèbe et de saint Polycarpe corroborés par les citations de saint Irénée et d'Origène, ne peuvent être détruits ni affaiblis par des arguments de pure critique interne [3], fort exagérés par les passions religieuses et souvent privés de tout fondement, telle en particulier l'assertion que l'épiscopat monarchique n'existait pas au début du IIe siècle. [4]

B) — Le *contenu de ces Epîtres* est d'une remarquable unité.

1° — Les **trois premières** (aux *Ephésiens*, *Magnésiens*, *Tralliens*) ont une marche parallèle. On y trouve, dans une *première partie*, après les remerciements pour la démarche faite auprès de lui par leurs délégués, une exhortation adressée à ces chrétiens à rester étroitement groupés autour de leur évêque, et dans une *deuxième partie* une vigoureuse mise en garde contre les hérétiques et leurs émissaires.

2° — La **lettre aux Philadelphiens** donne des conseils pour la résistance au clan de dissidents, hérétiques peut-être, qui depuis le passage

[1] *Hist. Eccl.*, III, 36; *P. G.*, **36,** 282. — [2] *S. Ignatius*, t. I, p. 273-314.

[3] Voir la réfutation sommaire de ces arguments par A. LELONG, *loc. cit.*, p. XVII-XXXI, et par G. BAREILLE, *loc. cit.*, col. 697-702.

[4] On trouve dans *P. G.* **5,** les lettres authentiques (éd. Hefele) 643-728, la petite collection Cureton, 961-968, les épîtres interpolées, 729-872, et les fausses lettres, 873-948.

du saint dans leur ville, viennent de troubler violemment l'unité et la paix de cette Eglise.

3° La **lettre aux Smyrniotes** attire immédiatement l'attention sur le danger docète, plus imminent sans doute pour eux, et les invite à se serrer autour de leur évêque. Et ces recommandations sont corroborées par les conseils de sagesse pastorale qu'avec une liberté tout apostolique, saint Ignace donne à leur évêque, **saint Polycarpe** : son âge, sa condition, son auréole de martyr, peut-être les désirs connus de Polycarpe, tout lui permettait de parler ainsi au jeune évêque de Smyrne.

4° L'**Epître aux Romains** tranche sur les autres par son objet. Il n'y est aucunement question d'hérétiques ou de hiérarchie ; mais elle est d'un prix inestimable, par la peinture vivante qu'elle nous donne d'une âme de chrétien qui, pour l'élévation des sentiments, le mépris de la mort et le désir du ciel, n'a peut-être pas eu d'égale. Mais il faut de plus, pour la comprendre, y chercher l'affirmation *d'une vie spirituelle et mystique*, celle non seulement d'un homme, mais d'une époque entière, l'époque des martyrs.

C) — Le **style de saint Ignace** est loin d'être classique [1]. Mais nous n'insisterons pas sur les défauts qu'y relèvent volontiers les grammairiens, répétitions très fréquentes, métaphores violentes et obscures, périodes inachevées et incorrectes. Tout cela s'estompe et disparaît pour qui s'attache à suivre la pensée générale de l'auteur. Celle-ci s'affirme d'ordinaire avec une vigoureuse netteté, que relève encore la nouveauté saisissante et parfois étrange de l'expression ; l'énergie de la volonté et l'intensité du sentiment qui caractérisent l'homme ont passé dans son style, et donnent à sa phrase un mouvement irrésistible. Dans telle de ses pages, dans l'Epître aux Romains surtout, il atteint la plus haute éloquence ; et Renan lui-même a dû voir dans ce bel écrit " l'un des joyaux de la littérature chrétienne primitive ".

III. — DOCTRINE DES EPÎTRES DE SAINT IGNACE.

Ces Epîtres sont particulièrement instructives par les données précises qu'elles contiennent concernant :

1° la hiérarchie ecclésiastique ;

2° les privilèges de l'Eglise romaine ;

3° le Christ et les hérétiques qui le nient ;

4° la vie spirituelle.

A) — **La constitution hiérarchique de l'Eglise** ressort particulièrement des lettres de saint Ignace aux Eglises orientales. La *hiérarchie* que connaît saint Ignace est à trois degrés distincts : évêques, prêtres et diacres ; l'évêque y est unique dans chaque église. L'existence d'une telle hiérarchie et de l'épiscopat monarchique au début du IIe siècle ne s'explique que par une origine apostolique et divine ; cinquante ans ne suffisent pas pour une évolution spontanée dans ce sens et

[1] A. LELONG, *loc. cit.*, p. XXVIII-XXXI.

les rationalistes qui ont longtemps nié pour cette raison l'authenticité des épîtres de saint Ignace le reconnaissaient eux-mêmes. Mais saint Ignace ne cherche pas, comme saint Clément, l'origine de ces fonctions. En vrai mystique, il voit surtout en elles l'autorité supérieure qui s'y exerce : " l'évêque tient la place de Dieu; les prêtres sont le sénat des Apôtres; les diacres sont les ministres de Jésus-Christ " (Magn. VI). Aussi faut-il être soumis aux évêques comme à Jésus-Christ et au presbytérium comme aux Apôtres (Trall. II, 1, 2) [1].

Le **rôle de l'évêque** est fondamental dans son église, dont il est comme l'incarnation. Nulle part saint Ignace ne dit qu'il ne peut rien faire sans son presbytérium ou sa communauté. A chaque page, il répète que les **prêtres** doivent lui rester soumis, comme les cordes à la lyre (Eph. IV, 1); leur rôle est d'encourager (ἀναψύχειν) l'évêque (Trall. XII) [2]. Les **diacres,** toujours nommés en troisième lieu, sont inférieurs aux prêtres et leur sont soumis, comme le note particulièrement saint Ignace du diacre Zotion, dans la lettre aux Magnésiens. Les devoirs des *fidèles* aussi se ramènent à l'obligation principale de rester unis par la foi et l'obéissance à la hiérarchie, mais spécialement à l'évêque [3]. En un mot, on ne doit rien faire sans l'évêque (Magn. IV; Philad. VII, 2). Il a autorité même sur les *sacrements :* il n'est pas permis de baptiser sans lui (Smyrn. VIII), ni de célébrer l'Eucharistie sans son autorisation (ibid). Le mariage aussi doit être approuvé par lui (Polyc. V, 2).

Le petit traité de pastorale qu'est la lettre à saint Polycarpe, confirme toutes les données qui précèdent sur les **droits de l'évêque,** en insistant sur les **devoirs** qui leur sont corrélatifs. Saint Ignace y déclare : 1° que la vigilance de l'évêque doit s'étendre au *temporel* comme au *spirituel* (I, 2); et qu'il ne doit rien laisser faire sans son autorisation; — 2° qu'il doit tenir ferme devant les hérétiques " comme l'enclume sous le marteau " (III, 1); — 3° qu'il doit être doux : apaiser les violents par des lotions calmantes (II, 1), mais qu'il ne faut pas, cependant, appliquer sur toutes les blessures le même emplâtre (II, 1); — 4° enfin, qu'il ne doit négliger personne, mais veiller sur tous, veuves, esclaves, époux (IV, V).

[1] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le cath.*, p. 158. Voir aussi A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat*, p. 390-402.

[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, t. I, (1re édit.), p. 140-141; (9e édit.), 121 et 131 sq.

[3] *Ibid.*, (9e édit.), p. 139-140.

B) — Les défenseurs **des privilèges de l'Eglise romaine** s'appuient sur saint Ignace et avec raison. Son témoignage a une grande valeur, mais il faut le suivre de près pour en voir toute la portée.

Nous noterons d'abord que saint Ignace a le premier employé l'expression **Eglise catholique,** destinée à un si glorieux avenir : " là où paraît l'évêque, là doit être la collectivité [des fidèles], comme là où est Jésus-Christ, là est l'Eglise catholique " (Smyrn. VIII, 2)[1]. Au dessus des Eglises particulières, il a donc remarqué une *unité* supérieure de toutes les Eglises. Le mot " catholique " par lequel il la désigne signifiait chez les auteurs profanes universel[2] : c'est le sens que lui maintient Ignace. Le sens plus technique et dérivé d'Eglise véritable, par opposition aux sectes hétérodoxes, sens que l'on trouve déjà, dans les actes du martyre de saint Polycarpe, appliqué à une Eglise particulière, ne paraît pas être dans la pensée de saint Ignace. D'autre part, l'évêque de Smyrne a directement en vue, par cette formule, l'unité mystique de tous les fidèles dans leur union au Christ par la foi et l'amour[3]. Mais cette union commune dans le Christ n'en exclut pas une autre, plus tangible. Dans l'Epître aux Romains, Ignace associe bien au Christ qui gouverne (ἐπισκοπεῖ) l'Eglise de Syrie en l'absence de son évêque, l'action de la *charité* (ἀγάπη) romaine.

L'**Eglise de Rome** occupe précisément **un rang à part.** La louange incomparable, et sans proportion avec celle des autres Eglises, que lui adresse dans sa lettre le premier évêque de l'Orient, second successeur de saint Pierre sur le siège d'Antioche, l'insinue déjà. Mais deux formules dans cet éloge doivent fixer l'attention : [*Ecclesia*] *quæ præsidet in loco regionis Romanorum* [ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων]; et surtout *(Ecclesia) digne-casta et caritatis præsidens* [ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης]. Le verbe προκάθημαι ne signifie jamais " se distinguer " ou " être remarquable " dit Funk, mais exercer une vraie présidence, et dans saint Ignace[4], présider avec autorité, comme le fait l'évêque ou le presbytérium (Magn. VI, 1, 2). D'autre part, ce verbe se construit absolument ou avec un complément de collectivité[5].

[1] « Ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία ».
[2] Voir P. BATIFFOL, *L'Egl. naiss.*, p. 166 (note 3).
[3] H. DE GENOUILLAC, *loc. cit.*, p. 108-109.
[4] *Ibid.*, p. 237.
[5] La remarque est de Funk. Voir BATIFFOL, *loc. cit.*, p. 168.

Dans la première des formules citées plus haut, il est construit absolument, et la fin de la proposition, ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ne limite pas la présidence, mais indique le lieu où elle s'exerce, οὖσα étant sous-entendu. Dans la deuxième, il a pour complément ἀγάπη, qui doit désigner une collectivité, universelle, car ce mot n'est déterminé par rien. Quatre autres fois dans saint Ignace [1], ἀγάπη signifie ἐκκλησία, dans le sens d'Eglise locale [2], mais saint Ignace a la notion d'Eglise universelle (καθολική) et rien ne s'oppose à ce que la collectivité visée ici soit l'ensemble de l'Eglise. D'ailleurs, ce n'est pas l'évêque de Rome, mais l'Eglise de Rome, qui est ici nommée et elle ne peut présider qu'aux autres.

Mais de **quelle présidence** s'agit-il? Est-ce d'une simple préséance? Certains critiques même catholiques s'en contenteraient. Mais outre que par le mot προκάθημαι, nous l'avons vu, l'auteur de l'Epître désigne parfois l'exercice d'une véritable autorité, il sait que l'Eglise romaine, qui a entendu les apôtres Pierre et Paul, a déjà instruit d'autres Eglises et leur a transmis des ordres [3]. S'agit-il de l'acte d'autorité de saint Clément à Corinthe, ou d'autres faits? Peu importe. Saint Ignace connaît ces faits; il les approuve; et lui qui donne des conseils à toutes les Eglises qu'il a traversées, il s'abstient d'en donner à celle de Rome. Tout cela ne s'explique bien que si Rome a une autorité effective. Fort imprécise, si l'on veut, sur la manière dont s'exerce cette autorité, la lettre de saint Ignace nous paraît très ferme pour le principe. Et à ce point de vue, elle est bien de son époque, entre la lettre de saint Clément et le témoignage de saint Irénée.

C) — **Le Christ** est le centre de la pensée ignatienne et pénètre même toute son ecclésiologie. Cependant c'est à l'occasion de la résistance aux hérésies naissantes qu'il nous la fait connaître. Et précisément son amour ardent du Christ lui fait dépeindre *les novateurs* sous les couleurs les plus sombres. En son style énergique et pittoresque, il traite les ennemis de la vraie foi de bêtes féroces (Eph. VII), de loups ravisseurs (Phil. II, 2), de chiens enragés qui mordent traîtreusement (Eph. VII, 1), de bêtes à face humaine (Smyrn. IV, 1), de stèles funéraires et de tombeaux (Philad. VI), d'herbes du diable (Eph. X, 3), de plantes parasites que le Père

[1] *Rom.* IX, 3; *Trall.* XIII, 1; *Phil.* XI, 2; *Smyrn.* XII, 1.
[2] H. DE GENOUILLAC, *loc. cit.*, p. 238.
[3] L. DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 127-129.

n'a pas plantées (Trall. XI) et destinées au feu éternel (Eph. XVI, 2). Les fausses doctrines sont les puanteurs du diable (Eph. XVII, 1).

Saint Ignace combat **deux espèces d'hérétiques** : les Judaïsants et les Docètes [1]. *Les Judaïsants* enseignaient la nécessité des pratiques mosaïques pour le salut : les Magnésiens (VIII, IX, X) et les Philadelphiens (V, VI) surtout sont mis en garde contre eux. *Les Docètes* (de δοκῶ, paraître) professaient que l'humanité du Christ avait été une simple apparence, sans réalité objective : sa vie par conséquent ne serait qu'une pure fantasmagorie et l'eucharistie n'est pas le corps du Christ. Saint Ignace les combat partout, dans toutes ses lettres, mais spécialement dans la lettre aux Smyrniotes. Peut-être ces deux hérésies ne forment-elles alors que deux aspects d'une même erreur, le "*judéo-gnosticisme*". Le saint martyr s'attache surtout à ruiner leur propagande en groupant, par l'obéissance, dans une étroite union, les fidèles autour de la hiérarchie, sans laquelle il n'y a point d'Eglise, et très spécialement autour de l'évêque, sans qui rien ne doit se faire (Phil. VII, 2; Magn. IV).

Le point de doctrine le plus important mis en lumière, contre les docètes, est la réalité de l'**Incarnation du Verbe.** On ne peut douter de la foi de saint Ignace en la divinité du Christ, comme en réalité de sa nature humaine, bien qu'il n'exprime pas toujours avec une parfaite netteté ses relations avec le Père : les expressions *genitus et ingenitus* [2], ou encore, *filius Dei secundum voluntatem et potentiam Dei* [3] ont besoin d'être expliquées [4].

L'antidocétisme de saint Ignace l'amène à affirmer non seulement la réalité de la nature humaine du Christ, mais encore la réalité de **la chair eucharistique.** Sa doctrine sur ce point n'a pas partout la même clarté. Mgr Batiffol [5] signale des passages où l'eucharistie est clairement reconnaissable (Smyrn. VIII, 1-2; Ephés. XX, 2; Phil. IV). Les textes où ἀγάπη signifie un repas, désignent toujours l'eucharistie [6].

---

[1] H. De Genouillac, *loc. cit.*, p. 240, sq.; A. Lelong, *loc. cit.*, p. XXIII-XXVIII; et J. Tixeront, *Mélanges*, p. 8-9.

[2] *Eph.* VII, 2. — [3] *Smyrn.* I, 1.

[4] Voir G. Bareille, *op. cit.*, col. 703-706; Racki, *op. cit.* — J. Lebreton étudie l'ensemble de la doctrine trinitaire dans les articles indiqués.

[5] P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série *(Eucharistie)*, 8e éd., 1920, p. 39-44.

[6] P. Batiffol, *Etudes d'hist. et de théol. positive*, 1re série, 6e édit., 1920, p. 296-298.

Dans plusieurs autres, cependant, la pensée du saint est moins nette, notamment dans Smyrn. VII, 1 et Rom. VII, 3, parce que l'auteur, usant d'un sens mystique, voit dans l'eucharistie le symbole de l'unité chrétienne; mais, observe Mgr Batiffol [1], le sens symbolique n'exclut pas le réalisme au sens littéral, il l'appelle au contraire, et il n'a toute sa valeur que s'il s'appuie sur une eucharistie contenant en réalité le corps du Christ.

D) — **La vie spirituelle** de saint Ignace est toute pénétrée par la personne du Christ, comme son ecclésiologie. Nous la pouvons connaître à des traits nombreux de ses diverses *Epîtres*, mais c'est dans l'Epître aux *Romains* qu'elle se manifeste dans tout son éclat. Une pensée la domine : celle de la *présence actuelle du Christ* dans les fidèles comme dans l'Eglise. La génération dont saint Ignace est le plus illustre représentant est moins préoccupée de l'attente de la *Parousie* que ne l'était celle de la *Didaché;* elle s'attache de préférence à la *présence spirituelle* et mystique du Sauveur [2]. De là une belle série de formules suggestives. " Faisons toutes nos actions avec la pensée que Dieu habite en nous : nous serons ainsi ses temples et lui-même sera notre Dieu résidant en nous " (Eph. XV, 3). Aussi appelle-t-il les Chrétiens *théophores*, *naophores*, *christophores*, *hagiophores* (Eph. IX), et c'est là aussi sans doute la raison pour laquelle il aime à rappeler au début de chaque lettre son second nom de Théophore. Sa présence en nous, Dieu la manifeste à ceux qui l'aiment (Eph. XV); elle est le fruit de *la foi* et de *la charité :* la foi et la charité, dit-il, " sont le principe et la fin de la vie; la foi en est le principe, la charité en est la perfection, l'union des deux c'est Dieu même ". (Eph. XIV) [3].

Saint Ignace est si pénétré de cette présence du Christ, que **son corps lui devient à charge,** ce corps qui l'empêche d'être pleinement à Lui; il désire mourir, être broyé, devenir le froment du Christ. Il répète, comme l'Apôtre : " pour moi, vivre c'est Jésus Christ, et mourir est un gain " (Phil. I, 21). " Ignace joint dans l'unité d'une énergique expression les deux idées de mourir et d'aller au Christ " [4], dans la lettre *aux Romains* (VI) : ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Cette admirable Epître est toute dominée par les aspirations d'Ignace vers l'autre vie. *La mort* y est comme transfigurée : mourir,

[1] *Ibid.*, 2e série, p. 44-50.
[2] Voir *Christus*, *Manuel d'hist. des relig.*, Paris, 1916, p. 1022-1025, 1031.
[3] Voir J. TIXERONT, *Mélanges*, p. 15.
[4] *Christus*, *loc. cit.*, p. 1032.

c'est cesser d'être une simple voix (φωνή) pour devenir un *verbe* (λόγος), par l'union au Verbe évidemment, (II); mourir, c'est encore s'éclipser du monde pour se lever en Dieu (II), c'est atteindre à la possession du Christ (V), c'est être enfanté à une vie nouvelle (V), c'est arriver à la pure lumière (VI), c'est s'assimiler le Christ comme nous le faisons ici-bas en mangeant sa chair et en buvant son sang (VII, 3). Considérées à ce point de vue, les *souffrances* elles-mêmes sont désirables. Le sang versé est une libation offerte sur l'autel du sacrifice (II); être dévoré par les bêtes, c'est devenir un froment broyé pour Dieu, comme le Christ l'est devenu pour être notre pain spirituel (IV). On trouve des charmes dans les plus cruels supplices : feu, croix, corps à corps avec les bêtes, lacération, écartèlement, dislocation des os, mutilation des membres, broiement du corps entier (V); souffrir ainsi, c'est imiter la passion de son Dieu (VI). Mais c'est parce que le saint a crucifié ses passions terrestres qu'une eau vive murmure en son cœur : viens vers le Père (VII).

Ces sentiments sublimes sont accompagnés de deux sortes de dispositions. La première est un **mépris de soi-même** qui s'affirme en formules d'une énergie saisissante : non seulement, comparé aux apôtres, il n'est qu'un esclave (IV), mais il est un avorton, indigne d'être compté parmi les membres du Christ (IX). Dans l'Épître aux Tralliens (IV, V), on trouve des expressions analogues. Mais on aurait tort de croire que le sens de son néant et son vif désir du ciel engendrent chez saint Ignace la pusillanimité. Loin de là, c'est *une activité débordante* qui se manifeste partout, dans les lettres notamment aux Eglises orientales, auxquelles, sans défaillance, il donne des directives d'une puissance et d'une fécondité étonnantes.

A la base de toutes ces dispositions, contradictoires en apparence, se trouve, unifiant tout, une **haute connaissance du Christ**, non seulement comme homme, mais comme Dieu, connaissance tellement vive et pénétrante qu'elle tient de la *vision*. C'est cette connaissance, perfection de la foi, que les mystiques appelleront *contemplation* [1]. Saint Ignace n'en a pas fait la théorie, comme feront Clément d'Alexandrie ou saint Augustin, mais il en a vécu, et c'est cela qui importe avant tout, ces connaissances spirituelles étant destinées à favoriser l'éclosion de la parfaite vie chrétienne.

[1] Ignace l'appelle Θεοῦ γνῶσις et il la distingue de la Θεοῦ γνώμη, qui est plutôt une connaissance pratique, "le sens de Dieu", dit le R. P. LEBRETON, *op. cit.*, p. 413-414.

CHAPITRE VI.

Saint Polycarpe. Les Presbytres. Papias.

I — SAINT POLYCARPE[1] — EPÎTRE AUX PHILIPPIENS — ACTES DE SON MARTYRE.

1° **Epître aux Philippiens.** — Cette Epître est la réponse de S. Polycarpe à la lettre que lui avaient écrite les Philippiens à la suite du passage de S. Ignace dans leur ville. L'évêque de Smyrne leur déclare qu'il fera le nécessaire pour la commission d'Antioche et qu'il leur envoie la collection demandée des lettres de saint Ignace (XIII); il se permet aussi de leur adresser une exhortation morale pour répondre à leur désir (III).

Cette lettre n'offre pas la puissante originalité qui caractérise les écrits de l'évêque d'Antioche. D'un style simple, presque terne, elle est faite en grande partie d'extraits du Nouveau Testament, en particulier de l'Epître de S. Paul aux Philippiens et surtout de très nombreux emprunts à l'Epître de saint Clément de Rome. Elle offre peu d'intérêt au point de vue théologique et est surtout précieuse par le témoignage qu'elle nous donne de l'existence d'une collection des œuvres de saint Ignace.

Le fait que cette lettre ne parle pas des évêques, loin d'être une difficulté contre son authenticité, la confirme au contraire : un faussaire qui eût voulu par cet écrit accréditer une œuvre ignatienne de sa composition n'aurait pas manqué d'insister sur la hiérarchie et ses privilèges. D'ailleurs, remarque A. Lelong, il n'y a peut-être pas d'écrit dans toute l'antiquité, dont l'authenticité soit mieux garantie et la critique interne n'oppose rien de sérieux.

2° **Vie de S. Polycarpe.** — En dehors des renseignements fournis par les lettres de saint Ignace et la lettre aux Philippiens, nous connaissons quelques autres détails de la vie de saint Polycarpe par saint Irénée, qui fut son disciple vers l'an 140, écouta ses instructions, recueillit ses paroles et en garda fidèlement le souvenir. Il relève avec insistance son amour de la tradition. Saint Polycarpe était le dernier

[1] **Editions :** les mêmes que pour saint Ignace. **Etudes** : voir surtout l'*Introduction* de A. Lelong, dans la Collection *Text. Docum.*

témoin de l'âge apostolique. Il avait connu personnellement saint Jean et avait été établi évêque, par les Apôtres, dit saint Irénée, par saint Jean, dit Tertullien. Aussi, à la fin de sa vie surtout, jouissait-il d'une très grande autorité. " De nombreux disciples se serraient autour de lui pour recueillir sur ses lèvres le dernier écho vivant de la parole apostolique ". Il ne reste, cependant, de cette époque aucune lettre de lui.

Vers l'an 155, sous le pontificat de saint Anicet (155-166), il vint à Rome pour traiter avec lui de la célébration de Pâques. Les deux pontifes ne purent se mettre d'accord, mais se séparèrent en paix. C'est à Rome que saint Polycarpe fit à Marcion la célèbre réponse : " Oui, je te reconnais pour le premier-né de Satan " [1].

Il fut martyrisé peu après son retour de Rome, vers l'an 155-156, d'après Waddington, qui paraît avoir définitivement déterminé la date du consulat de Stadius Quadratus sous lequel il mourut. Le saint avait alors vraisemblablement 86 ans, d'après les actes de son martyre. Il était donc né vers l'an 70 et avait été évêque avant l'âge de 40 ans (avant 110).

3° **Les Actes du martyre de saint Polycarpe.** — Ils nous racontent sa mort dans les plus grands détails. C'est une lettre composée l'année même qui suivit la mort du saint, par un certain Marcion, au nom de l'église de Smyrne et envoyée à l'église de Philomélium (Ak-Chéhir), en Phrygie, ainsi qu'à " toutes les chrétientés du monde appartenant à l'Eglise catholique ". Saint Polycarpe fut brûlé vif dans le stade de Smyrne, le samedi 23 février, ou pour mieux dire, comme les flammes l'épargnaient, il fut tué sur le bûcher d'un coup de poignard et son corps fut ensuite consumé par le feu. Les Chrétiens recueillirent ses ossements calcinés et les déposèrent en un lieu convenable, où ils devaient plus tard se réunir pour fêter l'anniversaire de son martyre.

L'authenticité de cet important document, " d'une transparente sincérité " n'est guère mise en doute.

II. — LES PRESBYTRES [2].

Les Presbytres, en littérature ecclésiastique, sont des hommes qui ont vécu entre les années 70 et 150, qui ont

[1] Irén., *Adv. hær.* III, III, 4; *P. G.* 7, 853.

[2] Voir F. Vernet, *Saint Irénée*, dans *Dict. théol.*, col. 2512; — M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925 (p. XXIX, sq.); W. S. Reilly, Les presbytres asiates dans saint Irénée, *Revue bibliq.*, 1919, p. 216.

conversé avec les Apôtres ou avec leurs disciples immédiats, et dont les anciens auteurs nous ont rapporté les paroles, reproduit quelque enseignement, sous forme de *brève sentence*, recueillie par la *tradition orale*, même si ce Presbytre avait écrit, comme Aristion. Saint Polycarpe reçoit aussi parfois ce titre.

Les plus connus de ces témoins de la deuxième génération chrétienne sont les *Presbytres asiates* dont parle Saint Irénée, dans le dernier livre de l'*Adversus hæreses* [1], à propos des questions eschatologiques [2]. Il rapporte plusieurs paroles ou enseignements qu'ils tiendraient des apôtres, et notamment de saint Jean. Il y a là, en faveur du séjour de saint Jean en Asie, un témoignage général dont la valeur est indiscutable. Par contre, le détail des assertions rapportées est moins bien garanti. Saint Irénée ne semble les connaître que par l'écrit de Papias, et Papias avoue qu'il ne tient plusieurs de ces témoignages des Anciens que par les bavardages de ceux qui venaient le voir à Hiérapolis et qu'il interrogeait avidement, accueillant tout sans discernement, même les cinquante ans passés de la vie de Jésus, et le millénaire du royaume terrestre du Christ. Mais Papias lui-même n'a-t-il pas connu et entendu saint Jean? L'autorité de Papias dépend de cette question et celle-ci est des plus discutées.

III. — PAPIAS [3].

Saint Irénée tient Papias en haute estime. Après avoir mentionné les presbytres qui ont vu Jean le disciple du Seigneur, il ajoute : "Cela, Papias, auditeur de Jean et familier de Polycarpe, homme âgé (vetus homo), le rapporte aussi par écrit dans le IVe de ses livres, car il en a composé cinq" [4]. Pour saint Irénée aucun doute que Papias ne fût le disciple de saint Jean apôtre. Mais à son tour, saint Irénée a-t-il connu personnellement Papias ou ne le connaît-il que par son livre, et n'est-il son disciple qu'au sens large? Dans ce dernier cas, son autorité est moindre en ce qui concerne Papias, mais on s'explique plus facilement son étonnante crédulité : il s'appuyait sur un ouvrage ancien, écrit par un évêque, sur les lieux mêmes où Jean avait parlé.

[1] *Adv. hær.*, V, 5, 30, 33, 36.

[2] Ces fragments sont dans FUNK, *Patres apost.*, I, 378-389.

[3] FUNK, *Patres apost.*, I, 346, sq.; M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, ibid.; F. VERNET, *op. cit.*; J. CHAPMAN, *Revue bénéd.* 1905 (t. XXII).

[4] *Adv. hær.*, V, 33, 4; *P. G.* 7, 1214.

Eusèbe, qui avait d'abord suivi saint Irénée, dans sa *Chronique* (année 2122 d'Abraham), s'en écarte dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 39), en s'appuyant sur les premiers mots de l'ouvrage de Papias : l'évêque de Hiérapolis n'a pas été disciple de saint Jean l'Evangéliste, mais du *presbytre Jean*. Dès lors, le millénarisme ne s'appuie plus directement sur saint Jean; mais ne compromet-on pas l'authenticité du IVe Evangile, et le séjour même de l'apôtre en Asie? Non, si l'on ne grandit pas sans raison le rôle de ce personnage dont il n'est plus question dans la suite; et par là, on laisse son sens naturel à la phrase de Papias, qui paraît claire à première vue : telle est la conclusion du P. Lagrange. D'autres cependant trouvent le texte de Papias embarrassé et Eusèbe prévenu contre lui. Ils préfèrent s'en tenir à l'assertion de saint Irénée et maintiennent que Papias a été disciple et auditeur de l'apôtre saint Jean.

En tout cas, Papias avait conversé avec les disciples immédiats des Apôtres et appartenait certainement à la troisième génération chrétienne. Il était devenu évêque de Hiérapolis en Phrygie, et avait composé, en 5 livres, une *Explication des sentences du Seigneur*, Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, (vers 125).

Cet ouvrage n'expliquait pas seulement les paroles du Seigneur; il rapportait aussi les actes de sa vie, et même d'autres histoires merveilleuses qui seraient venues à l'auteur par la tradition. Aux paroles mêmes du Christ, il "ajoute d'autres éléments qui lui seraient venus, dit-il, par une tradition orale; telles que certaines paraboles étranges et certains enseignements du Sauveur, ainsi que d'autres récits tout à fait fabuleux"[1].

Le grand reproche que lui fait Eusèbe[2] est d'avoir le premier enseigné le *millenium* et induit beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques en erreur. "Il dit notamment qu'il y aura mille ans après la résurrection des morts, que le règne du Christ sera matériel et aura lieu sur la terre. Je pense que cette conception vient de ce qu'il a mal compris les écrits des Apôtres, et n'a pas vu qu'ils se servaient de figures et s'exprimaient dans un langage symbolique. Il paraît avoir été, du reste, d'un esprit fort médiocre, comme on peut le conjecturer d'après ses écrits. Cependant, il fut cause qu'un très grand nombre d'auteurs ecclésiastiques après lui adoptèrent

[1] EUSÈB., *Hist. Eccl.* III, 39, n. 8, 9, 10, 11.
[2] *Ibid.*, 12, 13.

le même avis que lui; son antiquité leur était une garantie. C'est ainsi qu'Irénée et d'autres adoptèrent son sentiment."

Eusèbe achève ce chapitre en rapportant les deux passages célèbres de Papias concernant *Marc* et *Matthieu*, et en faisant allusion à l'*Evangile aux Hébreux*, au sujet de la femme accusée de beaucoup de péchés devant le Seigneur.

Ces fragments, recueillis par Eusèbe, sont les seuls qui nous restent de l'ouvrage de Papias, avec quelques autres cités par Apollinaire.

Suivant qu'ils font de Papias le disciple de saint Jean Apôtre ou de Jean le presbytre, les critiques le font mourir vers 120-130 (Zahn, Bardenhewer) ou vers 140-160 (Harnack, Batiffol).

CHAPITRE VII.

Divers écrits pseudépigraphes.

BIBLIOGRAPHIE : voir chaque auteur en particulier.

I. — L'ÉPÎTRE DITE DE SAINT BARNABÉ [1].

L'écrit, en 21 chapitres, connu sous le nom d'Epître de saint Barnabé est ou **une homélie** ou **un petit traité apologétique** sous forme de lettre. Il s'adresse à des chrétiens que menace la propagande juive ou judaïsante, en faveur de la nécessité de la Loi pour le salut. Pour réagir plus sûrement contre ces tendances, l'auteur s'attache, dans la plus grande partie de son œuvre, à donner une *interprétation spiritualiste* de l'Ancien Testament. Le rôle du Christ rédempteur est bien mis en relief (ch. V, sq) : c'est lui que tous les prophètes ont annoncé, lui que figuraient les prescriptions légales. Et ici l'auteur, entraîné par son goût pour le sens spirituel, reproche aux Juifs de n'avoir pas entendu dans un sens *exclusivement* allégorique et mystique toutes ces données bibliques. Ce que Dieu demandait c'était, non pas les sacrifices sanglants, mais un cœur contrit, non pas un jeûne corporel, mais la

[1] **Editions** : FUNK, *Patres Apostolici*, 1901; — G. OGER et A. LAURENT, *Les Pères Apostoliques* (Coll., *Text.* et *Docum.*), Paris, 1907.

Etudes : G. BARDY, *Barnabé, (Ep. de s.)* dans *Dict. théol.*, col. 416-422. — G. OGER, dans l'édition ci-dessus, *Introduction*, p. LXI-LXXXVIII. — P. LADEUZE, *L'Epître de Barnabé*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1900.

pratique des bonnes œuvres, non pas la circoncision de la chair, mais celle des oreilles et du cœur, non pas l'abstinence de certaines viandes, mais la fuite des vices signifiés par les animaux impurs [1]. Dans les derniers chapitres (XVIII-XXI), il donne une instruction *morale*, inspirée de celle de la *Didaché*, connue sous le nom de *Deux voies*, et il termine en rappelant la proximité de la *Parousie*.

L'antiquité chrétienne (Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, saint Jérôme) attribua cette œuvre à *saint Barnabé*, le compagnon de saint Paul, sans cependant l'inscrire au rang des écrits canoniques. Mais Barnabé devait avoir trop d'estime de l'Ancien Testament pour en supprimer la *lettre* dans un allégorisme violent, afin d'en mieux faire triompher l'esprit. Si l'**auteur** est de fait un disciple de saint Paul, c'est un disciple dont les outrances pervertissent la doctrine du maître. Il semble avoir écrit à *Alexandrie* la patrie par excellence de l'allégorisme. C'est là, d'ailleurs, que nous conduisent les plus anciens témoignages qui le concernent. La dernière partie de son œuvre prouve qu'il *dépend de la Didaché*, (l'existence d'un document antérieur, sur les deux voies, où puiseraient à la fois la Didaché et notre Epître, est trop problématique pour qu'on s'y arrête.)

L'**époque** à laquelle remonte l'œuvre du pseudo-Barnabé est fort incertaine. Deux dates surtout retiennent l'attention : le règne de *Nerva* (96-98), le règne d'*Hadrien* (117-138) avant la révolte juive de 132 [2]. Plus récemment, le P. M. d'Herbigny [3] a cru pouvoir en placer la composition, d'après le ch. IV, sous Vespasien (onzième empereur, si l'on compte Jules César et Marc Antoine) au lendemain de la destruction du Temple; rien dans l'Epître ne s'y oppose.

---

[1] L'auteur pose le principe de tout cet allégorisme au chapitre IV : " devenons *spirituels;* devenons pour Dieu un *temple* parfait " (II). Il revient sur ce point encore, avant de conclure toute cette première partie, au ch. XVI : c'est le chrétien qui est le vrai temple de Dieu.

[2] Les partisans de la première date (FUNK, BARDENHEWER) s'appuient sur le ch. IV, qui suppose réalisée la prophétie de Daniel (VII, 7-8 et 24) sur la bête aux dix cornes (les dix premiers empereurs), dont trois (les trois FLAVIENS) sont arrachées par une plus petite (NERVA). Les partisans de l'autre date (HARNACK, G. OGER) s'appuient, avec plus de raison peut-être, sur le chapitre XVI, où ils voient une allusion aux projets des juifs de reconstruire le temple de Jérusalem, sous le règne d'Hadrien, qui leur était favorable, jusqu'à la révolte de Bar-Kochéba (133); ces grands espoirs des juifs formeraient précisément l'objet du « grand scandale » dont parle le ch. IV.

[3] M. D'HERBIGNY, *La date de « l'Epître de Barnabé »*, dans les *Rech. Sc. Rel.*, I (1910), p. 417-443, 540-566. Voir aussi *ibid.* IV (1913), p. 402-408.

II — HOMÉLIE, DITE IIe ÉPÎTRE DE SAINT CLÉMENT [1].

Cet écrit, donné dans les anciens manuscrits à la suite de l'Epître de saint Clément aux Corinthiens et comme une IIe épître aux Corinthiens, n'est pas une épître mais **une homélie**. On ne peut donc plus y voir la lettre que le pape Soter adressa aux Corinthiens et dont saint Denys de Corinthe écrit qu'elle est lue dans les assemblées dominicales comme la première (προτέραν) lettre de saint Clément.

Après un exorde (I-IV), consacré à donner une haute idée de Jésus-Christ et du salut, l'orateur *propose* **son sujet** (V-VII), c'est-à-dire le combat que les Chrétiens doivent mener contre le monde, et il le développe dans les ch. VIII-XVII, qui forment comme le corps du discours : ce *combat céleste* n'est autre que l'exercice des *vertus chrétiennes* (pénitence, pureté, charité, confiance, amour de l'Eglise). Il conclut (XVIII-XX) par une invitation chaleureuse à servir Dieu, quoiqu'il en coûte.

Ce discours, qui est pénétré par endroits d'une onction toute pastorale, est chargé de répétitions fatigantes et écrit en un style médiocre et sans méthode; ce trait dénote un auteur inexpérimenté et exclut celui qui avait composé avec tant de talent et une si parfaite maîtrise l'épître aux Corinthiens, *saint Clément*. D'ailleurs, le silence des auteurs anciens s'oppose à cette attribution. Saint Jérôme affirme même que les Pères l'ont formellement rejetée. Les rapprochements de cet écrit avec le *Pasteur* sont trop vagues pour qu'on puisse y voir, avec divers critiques, la preuve de sa composition à Rome. Au contraire, l'allusion visible aux jeux isthmiques (ch. VII) indiquerait beaucoup mieux Corinthe comme **son lieu d'origine**. On s'expliquerait ainsi pourquoi cette homélie fut jointe à l'Epître de Clément dans les manuscrits et enfin qualifiée à son tour d'Epître de saint Clément. Telle est l'opinion de Lightfoot, Funk, Bardenhewer; elle ne manque pas de vraisemblance. L'absence de toute allusion précise au gnosticisme fait penser qu'elle a dû être composée dans le premier tiers du IIe siècle.

Cette homélie qui, au point de **vue dogmatique**, est assez pauvre et offre quelques difficultés, est plus précieuse par sa

[1] **Editions** : FUNK, *Patres Apostolici*, 1901 ; G. OGER-A. LAURENT, *Les Pères Apostoliques*. (Coll. *Text. Docum.*) II, Paris, 1909.

Etudes : P. GODET, *Dict. théol.* Art. *Clément*, col. 54-56; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* I, (Ire éd.), p. 132-134. Voir aussi G. OGER, Introduction à son édition.

doctrine morale. C'est à la pratique des bonnes œuvres et à la pénitence qu'elle invite surtout le fidèle. Comme dans saint Paul (I Cor. IX, 24-25), la vie chrétienne y est comparée à un *combat* (ἀγών); l'auteur a en vue les combats nautiques aussi bien que les combats dans le stade (ch. VII). Cette image suggère déjà celle d'exercice ou d'*ascèse* (ἄσκησις), qui deviendra bientôt classique pour désigner le combat spirituel.

III. — DEUX LETTRES AUX VIERGES [1].

Ces deux lettres, qui peut-être n'en formaient qu'une seule à l'origine, ont été éditées pour la première fois en 1752 à Leyde, par J. Wetstein, comme des lettres de saint Clément de Rome, et cette attribution a été défendue avec zèle par Mgr de Villecourt (Paris, 1853) [2] et par TH. BEELEN dans un volume, paru à Louvain (1856), qui est un vrai " monument littéraire " [3]. Cependant, tous les critiques récents sont opposés à leur authenticité, et placent, pour la plupart, leur composition au IIIe siècle. F. NAU [4] estime, au contraire, qu'elles peuvent fort bien avoir été **écrites au IIe siècle.** Les prédicateurs itinérants, dont il y est question, nous reportent à une époque assez proche des temps apostoliques. Les dangers signalés au sujet des rapports des spirituels avec les vierges ou " sœurs " sont de toute époque, bien que les réglementations précises en vue de les prévenir soient postérieures. Mais d'après ces lettres, elles semblent ne pas exister encore, pas plus qu'il n'y est question d'habitation commune de femmes consacrées à Dieu.

Quoi qu'il en soit de ce point, l'institution de **personnes consacrées à Dieu** et menant dans les communautés chrétiennes une vie plus fervente que le reste des fidèles, remonte aux origines de l'Eglise et a précédé la fondation du monachisme proprement dit. La pratique du célibat était très répandue. Minucius Félix va jusqu'à dire que chez les chrétiens " *plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur* " (Octav. 31). Ces continents volontaires, vrais ascètes souvent,

[1] **Editions :** outre celles qui sont signalées dans le texte, voir FUNK, *Patres Apostolici*, 1901.

Etudes : F. NAU, *Clementis (Apocryphes)*, dans *Dict. théol.*, col. 219-222. Voir BEELEN pour la bibliographie ancienne du sujet.

[2] Etudes et traductions sont reproduites dans *P. G.* I, col. 107-122 et 349-378, pour les *introductions*, et col. 379-416 et 417-452, *texte* et *traduction*.

[3] *Sancti Patris nostri Clementis Romani epistolæ binæ de virginitate*, 1 vol. in-4°, 329 p., Louvain, 1856.

[4] F. NAU, *op. cit.*, col. 220-222.

s'abstenant de viande et de vin, vivant en pauvres, parfois avec les pauvres, plus souvent dans leur famille, ou dans des demeures séparées, étaient une apologie vivante du christianisme. Ils étaient aussi un élément de ferveur dans les communautés : " *sunt enim utriusque sexus virgines pulchrum quoddam exemplar* [propositum et præsentibus] fidelibus et iis qui deinceps *futuri sunt fideles* ", déclare l'épitre aux vierges [1]. Cependant divers dangers naquirent du fait qu'il s'établit alors, entre les continents des deux sexes, des rapports assez étroits *d'ordre spirituel*, et même *temporel*, des vierges ayant besoin de conseils et de protections qu'elles trouvaient plus aisément auprès de ceux-là mêmes qui menaient un genre de vie pareil au leur. Certaines allèrent jusqu'à habiter dans la même maison qu'eux, au risque de provoquer des étonnements et des scandales : on les appela συνείσακτοι, *virgines subintroductæ*, à la fin du IIIe siècle, quand ces pratiques furent interdites. Ces pratiques, d'ailleurs, n'étaient pas immorales, de soi, et avaient leur principe dans l'esprit de foi et la simplicité des chrétiens de ces temps anciens.

Les *lettres aux vierges* attribuées à saint Clément font de fréquentes allusions à ces dangers de la cohabitation en exposant les devoirs des vierges (Ire lettre surtout) et des prédicateurs itinérants (IIe lettre principalement). La **première**, qui compte 13 chapitres et est plutôt théorique, a de beaux développements sur les obligations générales des vierges, la nécessité d'ajouter la foi et les œuvres au renoncement, d'être prudentes vis-à-vis des prédicateurs d'occasion et sans mandat qui pourraient les égarer ; d'ailleurs, les œuvres d'enseignement, le soin des enfants et des malades sont excellents quand on peut les remplir. La **deuxième** *lettre*, qui n'est peut-être qu'une seconde partie (15 chap.), invite les destinataires (ce sont les chrétiens de Syrie et de Palestine) à faire ce qui se fait chez l'auteur de ces exhortations, dont le pays est, d'ailleurs, inconnu : les prédicateurs s'y abstiennent de toute cohabitation dangereuse, dans tels cas qui sont indiqués, et divers exemples, tirés de la vie des patriarches ou de celle de Jésus Christ et des apôtres, prouvent la sagesse de cette conduite [2]. — On ne peut qu'approuver l'opportunité de ces conseils.

[1] *Epist. I ad virg.*, III. — Voir P. POURRAT, *La spirit. chrét.*, p. 57-76, et P. LADEUZE, *Rev. Hist. Eccl.*, 1905, p. 58-62, sur une étude de H. ACHELIS.

[2] F. NAU, *op. cit.*, col. 219-220.

CHAPITRE VIII.
Hermas.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** : [1] [*P. G.*, 2]; X. FUNK, *Patres Apostolici*, 1901; A. LELONG, *Le Pasteur d'Hermas*, (coll. *Text. et Docum.*), IV, Paris, 1912.

2° **Etudes** : G. BAREILLE, *Dict. théol.*, art. *Hermas*, col. 2268-2288. — A. D'ALÈS, *Edit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 52-113) et *Dict. Apol.*, art. *Pénitence*, col. 1764-1771. — A. BAUMEISTER, *Die Ethic des Pastor Hermæ*, Fribourg en B., 1912. — E. VACANDARD, *Etudes...*, 1re série, et divers articles, surtout dans *Rev. cl. fr.*, 1907. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, (1re éd.), 122-132; voir surtout la 9e édition, 120 et suiv.; *Mélanges*, p. 20-43; P. BATIFFOL, *Etudes...*, 1e série, p. 45-68; *L'Egl. naissante et le cath.*, p. 222-224; — O. BARDENHEWER, *Pat.*, I, p. 84-98; *Geschichte der altkirch. litt.*, t. I, p. 557-578. — F. CAVALLERA, *Rev. Asc. Mystique*, I (1920) oct., p. 351-360.

I. — HERMAS ET SON ŒUVRE.

Le **canon de Muratori,** composé vers l'an 200, écrit : " Quant au *Pasteur*, il a été écrit tout récemment, de notre temps, dans la ville de Rome, par Hermas, pendant que Pie, son frère, occupait comme évêque le siège de l'Eglise de la ville de Rome ". Ce document ne permet donc plus d'identifier, comme le fit Origène, Hermas avec celui que salue saint Paul dans l'épître aux Romains (XVI), ni d'en faire un contemporain de saint Clément; la mention du Pape Clément (dans la vision II, 4) est, sans aucun doute, une fiction. L'auteur est le frère du Pape Pie I (140-155) et a composé (ou achevé) son ouvrage pendant ce pontificat. Nous connaissons encore Hermas par divers renseignements qu'il nous donne sur **sa personne** dans maints passages de son œuvre. De famille grecque et chrétienne sans doute, il fut amené jeune à Rome et vendu comme esclave à une dame chrétienne du nom de Rhodé, qui l'affranchit bientôt. Marié, et père de famille, il s'adonna au commerce et à l'agriculture, et s'enrichit. Moins brillante était la situation morale de sa maison. Lui-même était menteur, sa femme bavarde et dyscole; ses enfants, vicieux, finirent au cours d'une persé-

[1] On a récemment trouvé de nouveaux manuscrits contenant des textes du Pasteur, notamment 25 papyrus du IVe siècle, contenant près de la moitié de l'ouvrage, de la *sim.* II, 8 à la *sim.* IX, 5. L'édition n'en a pas encore été faite.

cution par dénoncer leurs parents. Hermas fit courageusement son devoir, mais il avait perdu tous ses biens, sauf une petite propriété qui lui restait sur la voie campanienne et qui suffisait à ses besoins. Cette épreuve, du moins, avait épuré son âme, et il était devenu un chrétien fervent [1]. Alors commencèrent les événements qu'il raconte.

Ces événements sont une **série d'instructions,** sur la *nécessité et l'efficacité de la pénitence*, que lui donnent divers personnages envoyés par Dieu. C'est d'abord une noble *matrone*, représentant l'Eglise, qui, la première, paraît quatre fois de suite et qui prépare Hermas à sa mission. Un nouveau personnage se montre ensuite sous la forme d'un *berger*, qui tient la scène jusqu'au bout et précise à Hermas la nature du ministère qu'il va avoir à remplir : c'est *le Pasteur*, l'ange de la pénitence, qui le charge de prêcher la pénitence à l'Eglise et d'annoncer le pardon à ceux qui recevront son message. Hermas obéit, et il a le plaisir de voir ses enfants eux-mêmes se convertir avant d'avoir achevé la composition de son ouvrage : [car toutes les parties n'ont pas été écrites d'un seul trait].

Les **occasions extérieures** qui ont amené Hermas à se préoccuper ainsi de la pénitence, ce sont, nous l'avons vu, ses propres fautes et sa conversion dans le malheur; c'est encore une pensée mauvaise qu'il accepta un jour et qui lui fut reprochée dans une vision; ce sont enfin les défaillances graves qu'il a constatées autour de lui chez les fidèles et jusque dans le clergé [2]. Il conçoit l'Eglise comme une société de saints, et a en horreur les théories des laxistes qui nient la nécessité de la pénitence [3]. Mais il évite l'autre extrême, qui décourageait les pécheurs, en omettant de prêcher le pardon aux baptisés [4]. C'est ce pardon qu'Hermas a la mission d'annoncer.

Sans doute **le caractère** d'Hermas ne semble pas le disposer particulièrement à remplir cette mission. Même s'il n'est pas le " petit bourgeois " que l'on a pu vouloir en lui [5], il n'est pas davantage le réformateur à l'âme de feu que l'on pourrait attendre. C'est que vraisemblablement, il n'entendait

[1] J. Tixeront, *Mélanges*, p. 22-23.
[2] J. Tixeront, *Mélanges*, p. 21-26.
[3] P. Batiffol, *Etudes* (1re série), p. 48.
[4] A. d'Alès, *Edit de Call.*, p. 71-73, 101.
[5] Voir J. Tixeront, *Mélanges*, 23-24.

pas se poser en réformateur. Il semble probable qu'il était *prêtre* et même porte-parole du presbytérat romain de son temps, (c'est l'opinion de Mgr Batiffol et du P. d'Alès) [1], prêtre, d'ailleurs, aujourd'hui plein de foi, mortifié, chaste, zélé pour le salut des pécheurs. Son livre ne révèle ni un lettré, ni un grand esprit, pas plus qu'un théologien, mais il dénote un *excellent moraliste*, observateur précis des mœurs de son époque, modéré dans ce qu'il exige du chrétien, distinguant fort bien le précepte qui s'impose à tous, du conseil qui est le privilège de la perfection. Le Pasteur est un ouvrage d'un haut intérêt, le plus utile et le plus pratique des écrits " prophétiques ".

Mais **est-il l'œuvre d'un prophète?** S. Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène le regardèrent comme inspiré, presque égal aux Ecritures. Tertullien, catholique, fit de même; mais plus tard, il le traita de " manuel des adultères ". Le canon de Muratori, Eusèbe, saint Athanase le trouvaient excellent, mais refusaient de l'assimiler à l'Ecriture. S. Jérôme le juge stupide dans ce qu'il dit de l'ange Thegri, préposé à la garde des bêtes sauvages (Vis. II). Les Papes, à partir du décret *dit* de Gélase, l'inscrivirent au nombre des apocryphes et le déclarèrent dénué de toute autorité : ils l'auraient traité avec plus de déférence, dit Tixeront, s'ils avaient cru à la réalité des révélations de Hermas. Il faut plutôt voir en elles une fiction littéraire, une mise en scène, par laquelle l'auteur a voulu rehausser d'une autorité supérieure les conseils et les directions qu'il voulait donner à l'Eglise [2].

Quelle est dans cette œuvre la *part de la fiction* et *celle de la réalité?* Il est difficile de le dire. Si les visions sont imaginaires, faut-il en dire autant des données biographiques qu'elle contient? Bardenhewer est porté à le croire [3]. Il nous semble qu'on peut admettre la vérité des traits principaux, bien que l'auteur ait pu les embellir de détails créés en vue de sa thèse.

II. — ANALYSE DU PASTEUR.

Même si *le Pasteur* n'a pas été écrit d'un seul trait, mais, comme il semble bien, même s'il s'est écoulé un temps assez notable entre la composition de ses divers éléments, il n'y a

[1] P. Batiffol, *loc. cit.*, p. 54-56; A. d'Alès, *loc. cit.*, p. 112.
[2] J. Tixeront, *Mélanges*, p. 24-25; G. Bareille, *loc. cit.*, col. 2269-2271.
[3] *Pat.* I, p. 97-98; *Geschichte*, I, 570-572.

aucune raison de mettre en doute l'**unité de l'ouvrage,** unité d'*auteur* comme de *pensée*, et l'on est en droit d'interpréter des points obscurs par des passages clairs d'une autre partie [1]. Quel que soit l'ordre de composition, on peut y distinguer nettement trois parties : les *visions*, les *préceptes*, les *similitudes*. *La première* est une *introduction, lointaine* (visions I à IV, où une dame, symbolisant l'Eglise, prépare Hermas à sa mission) ou *immédiate* (vision V, dans laquelle paraît le Pasteur, qui tient la scène jusqu'au bout). C'est le Pasteur qui donne à Hermas les *préceptes* et les *similitudes*, objet des deux autres parties et vrai corps de l'ouvrage.

A) Visions.

I^e vision. Après des reproches qui lui sont adressés surnaturellement au sujet d'une pensée impure, Hermas voit une femme vieille, aux cheveux blancs, assise dans un fauteuil, qui le reprend de sa négligence à corriger ses enfants.

II^e vision. La même femme reparaît, le visage plus jeune, mais son corps et ses cheveux restent vieux, et lui adresse de nouveaux reproches.

III^e vision [2]. Une femme moins âgée, belle et gaie, montre à Hermas **une grande tour en construction,** que les anges bâtissent avec les pierres utilisables. Elle lui explique que cette tour c'est l'Eglise, l'assemblée des saints soit morts soit vivants, qui ont conservé la grâce du baptême ; les pierres inemployées sont les pécheurs ; elles doivent être retaillées sous les coups de la pénitence pour s'ajuster à l'édifice. Enfin, un jeune homme expose à Hermas le sens des formes différentes sous lesquelles il a vu la femme : la première symbolise l'Eglise victime du péché (XI) ; la deuxième, l'Eglise qui expie le péché dans l'espoir du pardon (XII) ; la troisième enfin, l'Eglise des justes encore imparfaits, quoique non coupables de faute grave (XIII).

IV^e vision. Après l'horrible apparition d'un monstre qui menace de le dévorer, Hermas voit une vierge parée comme une fiancée, symbole de l'Eglise lavée de toutes ses taches, telle qu'on la verra seulement aux derniers jours, et qui lui expose l'effroyable tribulation par laquelle les hommes devront un jour passer pour être saints.

V^e vision ou *Introduction* à la *II^e partie.* Le jeune homme qui a déjà apparu à Hermas, spécialement à la III^e vision, reparaît ; c'est le Pasteur qui va lui exposer sa mission par les préceptes et les similitudes.

B) Préceptes [3].

Cette partie est un petit code moral en 12 préceptes, où sont recommandées les vertus et les bonnes œuvres que doit pratiquer le pécheur pour que sa pénitence soit efficace : c'est-à-dire 1° la foi et la crainte de Dieu ; 2° la simplicité et l'innocence ; 3° la véracité ; 4° la chasteté ; 5° la

[1] G. Bareille, *op. cit.*, col. 2275 ; A. d'Alès, *Edit de Call.*, p. 58.
[2] Voir l'analyse détaillée de cette vision dans A. d'Alès, *op. cit.*, p. 54-67.
[3] Voir G. Bareille, *op. cit.*, col. 2276-2277.

patience ; 6° la docilité aux bons anges, fondée sur la foi, et la résistance aux mauvais ; 7° la crainte du Seigneur ; 8° la continence (ou tempérance) ; 9° la confiance en Dieu ; 10° la joie ; 11° éviter les faux prophètes (orgueilleux, sensuels, loquaces, avides, intéressés) ; 12° faire la guerre à la concupiscence et à la convoitise. (Le IVe précepte est particulièrement important au point de vue de la pénitence [1]).

C) Similitudes.

Cette troisième partie a beaucoup de ressemblance avec la première. Elle en reprend le thème et le développe dans une série de comparaisons et de tableaux symboliques qui ne sont pas sans charme. 1° La *vraie cité* (patrie) de l'homme, c'est le ciel. Il ne faut pas s'attacher aux biens d'ici-bas. Ils sont, d'ailleurs, donnés par Dieu pour qu'on en fasse bénéficier les indigents. 2° *La vigne* s'appuie sur *l'ormeau* et le pare de ses fruits. De même, le pauvre s'appuie sur le riche et par sa prière secourt l'indigence spirituelle de celui-ci. 3° *L'arbre mort* et *l'arbre vivant* ne se distinguent pas en *hiver :* tels sont le juste et l'impie en ce monde. 4° *L'arbre vivant* et *l'arbre mort* se reconnaissent en *été* à leurs feuilles et à leurs fruits : ainsi en sera-t-il, dans le siècle futur, du juste et de l'impie. 5° Après avoir appris à Hermas que le *jeûne extérieur* ne doit pas être séparé de la *réforme morale* et de la fuite des plaisirs illicites, le Pasteur lui apprend, par la parabole du *Maître* et du *Serviteur* de la vigne, que l'accomplissement des conseils est libre mais plus méritoire que celui des préceptes.

6° Un *troupeau folâtre* représente les âmes trop nombreuses qui se perdent, entraînées au mal par l'*ange de la volupté*. Mais Dieu livre les brebis coupables à l'*ange du châtiment*, qui les traite avec rigueur pour les ramener au bien. Ces peines font partie de la satisfaction due à Dieu pour le péché. 7° *L'ange du châtiment* a bien fait de maltraiter Hermas lui-même. Le pécheur doit accepter ses coups et y ajouter spontanément d'autres peines. 8° Un *saule immense* sous lequel sont rassemblés tous les chrétiens représente la loi de Dieu donnée au monde entier (Simil. VIII, 3). Un ange (saint Michel) coupe des rameaux qui sont distribués à tous et leur sont redemandés plus tard. L'état de la tige rendue révèle l'état des consciences. Sur 13 catégories de chrétiens, 3 seulement vont entrer dans l'église glorieuse (la tour) ; ce sont les martyrs, les confesseurs de la foi, les justes. Tous les autres sont pécheurs ; ils doivent faire pénitence d'après les indications du Pasteur, pour être sauvés [2].

9° La neuvième similitude reprend **le symbole de la tour** développé à la vision III, et complète ce qui en a été dit. Hermas y assiste d'abord à la construction de la tour (1-11). Le lendemain, après une nuit de prière en compagnie de vierges, il en reçoit l'explication... Au milieu de la plaine d'Arcadie (?) se dresse un rocher (le Fils de Dieu), dans lequel est une porte (le Fils de Dieu incarné), entourée de douze vierges, (symbole des douze vertus chrétiennes). Des anges construisent sur le rocher une tour (l'Eglise), avec des pierres (fidèles) qui sortent des eaux (baptême) ou de 12 montagnes (symbole du monde entier) et doivent toutes passer par la porte. Un moment la construction est interrompue ;

[1] Voir *Edit de Calliste*, p. 67-87 ; et *Dict. Apol.*, col. 1765-1770.

[2] Cette similitude est étudiée par D'ALÈS, *op. cit.*, p. 87-88. Voir aussi J. TIXERONT, *Mélanges*, p. 30-32.

le maître vient éprouver la qualité des pierres. Beaucoup sont rejetées et confiées au Pasteur pour être taillées par la pénitence, après quoi un grand nombre reprennent place dans l'édifice. D'autres sont emportées par douze femmes, légères, de grande beauté, vêtues de noir (symbole des douze vices) : ce sont les fidèles exclus pour toujours, à moins d'une grâce exceptionnelle de pénitence [1].

10° Dans cette dernière " similitude ", il n'y a pas une comparaison nouvelle, mais une invitation faite à Hermas de purifier par le repentir sa propre maison, et d'appeler tout le monde à la pénitence, tant que la construction est interrompue. Bientôt la tour s'achèvera et il sera trop tard. (L'idée de la *Parousie* imminente tient une grande place dans les Visions et les Similitudes [2]).

III. — LA DOCTRINE DU PASTEUR.

Nous rechercherons surtout les enseignements d'Hermas sur *la pénitence*, avant de signaler sa doctrine sur quelques *autres points particuliers*. Pour bien comprendre les premiers, rappelons-nous ce qu'était la pénitence ecclésiastique au IIe siècle.

A) — **Etat de la pénitence ecclésiastique au IIe siècle.** Sur cette question importante les opinions les plus diverses se sont fait jour. Nous ne signalerons ici que pour mémoire **celle des protestants,** synthétisée, de nos jours, par Harnack [3], d'après lesquels, jusqu'au IIIe siècle, l'Eglise ne se reconnaissait pas *le droit* de remettre tous les péchés commis après le baptême, et *de fait*, ne les remettait pas d'ordinaire, les grands pécheurs ne faisant plus partie de l'Eglise, conçue comme une société de saints. Il y eut dans la suite évolution sur le droit comme sur le fait. Les *catholiques* sont tous d'accord pour nier l'évolution concernant le droit : l'Eglise a toujours eu conscience de *la plénitude des pouvoirs* que lui a remis le Christ. Mais de fait, en a-t-elle toujours usé? La question est fort discutée.

F. X. Funk [4], reprenant la thèse élaborée **par Petau** [5] au XVIIe siècle, admet comme certain que jusqu'au pape Calliste (217-222) l'Eglise refusa le pardon à trois péchés, dits capitaux, l'adultère, l'idolâtrie, l'homicide, et que ce pontife accorda, le premier, le pardon à l'adultère ; les deux autres péchés ne furent que dans la suite objet d'un traitement analogue.

M. Vacandard [6] fait sienne la doctrine de Funk, au moins pour ce qui concerne le IIIe siècle, car il ne voudrait pas affirmer que cette discipline pénitentielle forme une tradition remontant aux apôtres ; mais il ne trouve pas de motif de le nier. Beaucoup plus importantes sont les réserves apportées à la thèse de Funk par *Mgr Batiffol* [7]. Pour lui,

[1] Voir encore A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 89-97, et J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 33-37.
[2] A. D'ALÈS, *ibid.*, p. 82-83
[3] A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I (1909), p. 439 sq.
[4] FUNK, *Kircheng. Abhandlungen u. Untersuchungen*, I (1897), p. 158 sq.
[5] PETAU, *Theologica dogmata, De pœnit. publ.*, l. II, c. 11, n. 3, 4, ... Ed. GUÉRIN, 1870, t. VIII, p. 465.
[6] *Rev. clergé franç.*, 1907, t. 50, p. 113-131.
[7] P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. positive*, (6e édit.), 1920, Paris.

Calliste n'a pas innové. On ne peut dire avec les protestants que l'Eglise, après être restée pendant deux siècles une société de saints, a " accepté seulement vers l'an 200 de devenir un sanatorium de pécheurs " [1]; mais Calliste " a réagi contre une discipline qui était de son temps, sans être pour autant ni universelle, ni traditionnelle " [2]. Si le rigorisme concernant les trois péchés ne s'était pas encore parfaitement imposé, il " était, quand Calliste intervint, un courant menaçant à l'intérieur même de la grande Eglise " [3]. Ce courant s'est particulièrement fait sentir en Afrique au début du III^e^ siècle, mais il a été préparé, au cours du II^e^, par la tendance, commune à beaucoup de chrétiens, à confondre les conseils et les préceptes et à imposer l'héroïsme à tout le monde. Cet ascétisme catholique, avant de se cristalliser dans la secte encratite, se répandit dans l'Eglise même en tant qu'esprit, contrebalancé d'ailleurs, à Rome notamment, par une autre tendance plus indulgente, quoique fort éloignée du laxisme de quelques faux docteurs [4].

Le P. A. d'Alès [5] accentue encore **l'opposition à la théorie classique** depuis trois siècles, des trois péchés réservés dans l'Eglise primitive. La recrudescence rigoriste qui se manifesta au début du III^e^ siècle, en quelques régions, n'eut pas l'importance qu'on lui a attribuée. Calliste se contenta d'affirmer le pouvoir traditionnel de l'Eglise de pardonner même l'adultère, au risque de donner des armes à ses ennemis. D'autre part, le P. d'Alès, comme Mgr Batiffol, reconnaît non seulement que la discipline pénitentielle antérieure au III^e^ siècle " était empreinte d'une réelle sévérité " [6], mais qu'il a pu y avoir " des prédicateurs préoccupés de terrifier les pécheurs par l'annonce d'une justice inexorable " [7]. Il insiste, cependant, moins que lui sur cette tendance rigoriste. Il est surtout préoccupé de montrer qu'il n'y a pas eu de doctrine commune et officielle, restreignant les pouvoirs de l'Eglise, même sous forme de renonciation volontaire à leur usage, et sa thèse est solidement établie.

Il remarque d'abord que dans le Nouveau Testament l'*institution* du sacrement de *pénitence* est liée à la fondation même de l'Eglise, dans la pensée du Christ, et que les pouvoirs accordés sont illimités [8]. Les seules restrictions apportées viennent de la mauvaise volonté du pécheur impénitent [9]. Il est dès lors hautement vraisemblable, *a priori*, que ce pouvoir confié aux apôtres a été exercé dans les *premières communautés chrétiennes*. Les écrits apostoliques nous montrent l'usage qui en est fait dans les cas d'Ananie et de Saphire, de Simon le Mage, de l'incestueux de Corinthe, ou bien, après avoir signalé des désordres (Apocalypse), montrent la voie ouverte au pardon. Cependant, conclut l'auteur, on y chercherait en vain " le fonctionnement régulier d'une institution, dont

---

[1] *Op. cit.*, p. XV. — [2] *Ibid.*, p. XVII.

[3] *Ibid.*, p. XXIV. — A la page 61, le même auteur affirme que les trois fautes capitales ont constitué dans l'Eglise " de véritables cas réservés ".

[4] *Ibid.*, p. 48-56.

[5] A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, et dans le *Dict. d'Apol.*, l'article *Pénitence*, col. 1756-1784.

[6] A. D'ALÈS, *loc. cit.*, p. 134. — [7] *Ibid.*, p. 103.

[8] *Ibid.*, p. 12, sq. et *Dict. Apol.*, *loc. cit.*, col. 1756.

[9] *Ibid.*, p. 21-38, et *Dict. Apol.*, *ibid.*, 1758-1762. L'auteur explique les trois textes scripturaires qui paraissent contraires à sa thèse. Il montre que " les Ecritures établissent une relation essentielle entre la damnation effective du pécheur et son opiniâtreté à se détourner de Dieu ".

pourtant les bienfaits ont dû se faire sentir dès les premiers jours du christianisme "[1].

Après un examen détaillé des documents qui nous restent sur la pénitence au IIe siècle [2], il aboutit aux conclusions suivantes [3] : 1) l'assurance du pardon divin offert, pour *tous les péchés*, au vrai repentir, est répétée par toute la voix de la tradition ; — 2) l'*Eglise hiérarchique* en est la dispensatrice normale : aucune trace de limitation de ce pouvoir ministériel ; — 3) une ébauche au moins d'*institution pénitentielle* est signalée et elle est assez rigoureuse ; — 4) la *non réitération* de la pénitence publique est la seule loi connue, sans fondement dans l'Ecriture, introduite sans doute au IIe siècle pour prévenir le relâchement ; Hermas en est le premier témoin ; elle reste loi universelle jusqu'au IVe siècle en Orient, jusqu'au Ve en Occident. — De tous les écrits concernant la pénitence au IIe siècle, le Pasteur est le plus explicite. C'est de lui que nous devons nous occuper à présent.

B) Les enseignements d'Hermas sur la pénitence.

1° — La **position générale** prise par Hermas dans la question de la pénitence doit être bien remarquée, si l'on veut comprendre sa pensée. Certains ont vu parfois en lui un rigoriste ennemi de toute indulgence ecclésiastique pour les péchés commis après le baptême [4], tandis que d'autres en ont fait le porte-parole du parti de l'indulgence contre le montanisme naissant [5]. Ces vues sont exagérées et fausses. La vérité est entre les deux. Pour Mgr Batiffol, Hermas est un *encratite modéré*, qui conçoit l'Eglise comme une société de parfaits, mais qui fait place à la pénitence ; il réagit contre le rigorisme en le ménageant [6]. Le P. d'Alès, de son côté, reconnaît chez lui un *encratisme analogue*, qui le porte à recommander la pratique fervente de la loi chrétienne, à embrasser le programme d'un christianisme intégral, qui lui donne même parfois des allures rigoristes ; mais tout cela est " affaire de ferveur personnelle, non de discipline ecclésiastique "[7]. D'ailleurs, malgré ces traits sévères, l'ensemble de l'ouvrage est une apologie du pardon et c'est par là qu'il doit se caractériser. Mais il faut plus encore observer avec grand soin les préoccupations pratiques et pastorales de l'auteur. Hermas ne parle pas en docteur mais en prêtre zélé, soucieux de proportionner son enseignement aux âmes, annonçant le pardon pour sauver les fidèles déchus, mais le restreignant au minimum de peur de porter les autres au

[1] *Op. cit.*, p. 38-51. — [2] *Ibid.*, p. 114-133. — [3] *Ibid.*, 133-135.
[4] Funk, *op. cit.*, p. 171 sq.
[5] Stahl, *Patristische Untersuchungen*, I (1901), p. 295.
[6] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 54-60.
[7] A. d'Alès, *op. cit.*, p. 99 sq.

péché [1]. Sans rejeter l'enseignement donné aux catéchumènes sur l'unité de la pénitence, celle qui a lieu dans le baptême, il en propose ici une autre, postbaptismale, unique d'ailleurs elle aussi. Il faut voir dans ces contradictions un pur opportunisme pratique.

2° — Hermas a particulièrement mis en lumière la **nécessité** et **l'efficacité de la pénitence** postbaptismale. *a*) Certains imposteurs niaient que les péchés des serviteurs de Dieu eussent *besoin d'expiation* (voir Simil. VIII, 6). Hermas les réfute en quelques phrases énergiques [2], dans les *similitudes*, VIII et IX; mais cette erreur était trop grossière pour qu'il eût besoin d'insister. *b*) Il s'attachait surtout à montrer l'efficacité de la pénitence : " il n'y a, dit Mgr Batiffol [3], qu'une pensée dans le *Pasteur*, qui est de rendre l'espoir du salut au chrétien tombé dans le péché ". Sa thèse générale est " le pardon des péchés à la suite d'une sincère repentance "; la mission revendiquée par Hermas est l'annonce aux saints déchus que, même pour eux, il y a encore possibilité de récupérer le salut perdu, à condition que sans aucun délai ils se repentent de tout leur cœur ". Sur ce point, Hermas se heurte à l'enseignement de certains maîtres. On a voulu voir en eux des hérétiques, lointains précurseurs du montanisme. Il faut plutôt dire, pense le P. d'Alès [4], que ces maîtres étaient des catéchistes catholiques qui " bornaient volontairement leur perspective aux besoins présents d'une catégorie d'auditeurs, c'est-à-dire des catéchumènes et des néophytes ", et qui négligeaient à dessein de parler de pénitence ultérieure possible, de peur de sembler favoriser le péché. Hermas garde une préoccupation analogue et maintient très élevé l'idéal chrétien. Mais il compatit à la faiblesse humaine et proclame l'indulgence accordée au repentir. La IIIe vision (de la tour) et les similitudes VIII et IX sont l'affirmation très nette de cette doctrine [5].

3° — **Universelle** est **cette efficacité de la pénitence** chrétienne. Des auteurs qui admettent la réalité des trois cas réservés au IIIe siècle le reconnaissent eux-mêmes, Mgr Batiffol dit notamment : " si tel est le principe de l'indulgence, il est clair qu'aucune faute ne devra être exclue du

[1] A. d'Alès, *op. cit.*, p. 71-73, 82-85, 101.
[2] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 48-49. — [3] *Ibid.*, p. 56-57.
[4] A. d'Alès, *op. cit.*, p. 83.
[5] Voir J. Tixeront, *Mélanges*, p. 30-37

droit d'en bénéficier..... Nous pouvons préciser : l'adultère, le meurtre, l'apostasie, ces trois fautes qui constitueront plus tard de véritables cas réservés, ne sont pas exclus du bénéfice du pardon " [1]. Hermas ne parle pas du meurtre, mais il signale expressément l'adultère (Précepte IV, 2) et l'apostasie (Simil. IX, 26).

Hermas **énumère par trois fois** les pécheurs qui peuvent recourir efficacement à la pénitence, et en somme tous peuvent obtenir le pardon; ceux-là seuls sont exclus qui refusent la pénitence. La première énumération se trouve dans la vis. III; les diverses catégories de pécheurs y sont figurées par les pierres rejetées de la *construction de la tour*. Toutes, pierres noires, pierres fendues ou ébréchées, pierres blanches et rondes, celles qui sont rejetées hors du chemin, dans le feu ou près de l'eau, pourront être employées à la construction, quand la pénitence les aura façonnées. Il en est de même dans la *similitude du saule :* des dix catégories de pécheurs signalées, sont seuls exclus du salut les apostats et les traîtres, parce qu'aucun parmi eux ne s'est repenti, bien qu'ils aient entendu la prédication de la pénitence faite par le Pasteur. Dans la neuvième similitude de *la tour bâtie sur le roc*, seuls encore sont condamnés les apostats, les blasphémateurs, les traîtres, parce qu'ils sont endurcis [2]. De même qu'à la similitude précédente, tous les péchés peuvent en principe être pardonnés [3].

Cependant si aucun péché n'est exclu par lui-même du pardon, **certains pécheurs** n'en peuvent profiter. Ce sont d'abord les néophytes, ceux dont la faute suit de trop près le baptême pour ne pas supposer une exceptionnelle légèreté. Ce sont encore ceux qui, après le baptême, auront bénéficié déjà une fois du pardon, car il est unique. (Précepte IV, 3, 4-6). " Hermas est pour nous le premier témoin de cette règle, dont l'origine ecclésiastique n'est pas douteuse, puisqu'elle n'a aucun fondement dans l'Ecriture. Introduite probablement sous la pression de circonstances particulières, elle acquit force de loi universelle et ne devait être rapportée que beaucoup plus tard. Hermas, qui nous en révèle l'existence, nous en laisse ignorer l'origine " [4]. Elle se maintint jusqu'à la fin du IVe siècle en Orient, et jusqu'au Ve en Occident.

---

[1] P. Batiffol, *op. cit.*, p. 61-64.
[2] G. Bareille, *Dict. théol.*, col. 2284-2286.
[3] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, p. 124-125.
[4] A. d'Alès, *op. cit.*, p. 134. — Voir P. Batiffol, *op. cit.*, p. 65-66.

4° — **La manière** dont on fait pénitence n'est indiquée que sommairement. Hermas distingue la *conversion* (μετάνοια), qui est l'œuvre de l'homme pécheur, de la *guérison* (ἴασις), qui est le don de Dieu. Mais cette guérison, Dieu ne l'accorde qu'après une purification laborieuse, placée " entre la conversion du pécheur et sa guérison " et qui " contient en germe les éléments satisfactoires de la discipline pénitentielle à venir " [1]. Cette satisfaction devait être fort dure, d'après les descriptions des similitudes VI et VII. Une véritable rénovation morale en était le terme [2].

On s'étonne de ce qu'Hermas ne parle pas expressément de confession au prêtre et d'absolution par l'Eglise, et l'on en a cherché l'explication soit dans le but moral de l'auteur, soit dans sa condition de laïque où l'on voudrait le maintenir [3]. Le P. d'Alès a fortement réagi contre ces conceptions. Il a fort bien montré que si l'idée de pardon divin, indépendant de la réconciliation ecclésiastique, n'est pas absente du livre [4], il y occupe, cependant, une très modeste place, et que " la doctrine pénitentielle du Pasteur est entièrement pénétrée par l'idée d'Eglise " [5]. Il conclut : " Nous croyons que ni le symbolisme de la tour, ni le parallélisme des deux pénitences antérieure et postérieure au baptême, ni l'ensemble du livre, n'offrent un sens acceptable si l'on y voit autre chose que la prédication de la pénitence sous la direction et le contrôle de l'Eglise, et si l'on ôte à l'insertion dans la tour la valeur d'une réconciliation ecclésiastique " [6].

C) **Autres points doctrinaux.**

1. — La **morale d'Hermas** est particulièrement contenue dans les *préceptes*, qui ont une portée universelle. Elle se résume dans l'encratisme ou la continence (ἐγκράτεια). " Être continent, pour Hermas, c'est s'abstenir de toute malice et faire le bien. L'encratite d'Hermas s'interdira l'adultère et la fornication, l'ivrognerie, le vol, le dol, le faux témoignage, le blasphème, l'hypocrisie ; il pratiquera la foi, la crainte de Dieu, la charité, la concorde, la patience ; il secourra les veuves, les orphelins et les pauvres ; il sera hospitalier et aumônier.

[1] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 64-65.
[2] J. TIXERONT, *Mélanges*, p. 38-40. — [3] *Ibid.*, p. 37-38.
[4] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 109-112.
[5] *Ibid.*, p. 104-108. Voir aussi *Dict. Apol.*, *op. cit.*, col. 1771.
[6] Pour Mgr Batiffol aussi, le Pasteur est " né dans le presbytérat romain " et en exprime la doctrine. *Op. cit.*, p. 55-56.

Ces commandements sont élémentaires et ils ne représentent que les devoirs communs de la *vie chrétienne*. — La vie chrétienne perd de son héroïsme pour devenir réalisable " [1]. L'idéal élevé qu'il a de la sainteté de l'Eglise ne l'empêche pas d'en discerner nettement l'unique base solide.

La **fidélité conjugale** est une des grandes lois de sa morale. En cas d'adultère de la femme, le mari ne peut cohabiter avec elle, mais il ne peut se remarier lui-même, et ceci sous *peine d'adultère*, ce qui suppose que le premier lien subsiste, bien qu'Hermas, en moraliste, invoque surtout la nécessité de permettre à la coupable de se repentir et de revenir à son époux (Précep. IV, 1, 4-10) [2].

La vie chrétienne a pour fondement **la justification** reçue dans *le baptême*. Celui-ci est tellement nécessaire, que les justes de l'Ancien Testament ont dû être baptisés par les apôtres pour être admis dans la cité céleste (Simil. IX, 16, 2-7), opinion singulière que seul admettra Clément d'Alexandrie. Le baptême se donne par immersion, car " on *descend* mort dans l'eau et on en *remonte* vivant " (Simil. IX, 16) [3].

Le baptême, le mariage, la pénitence paraissent être les *seuls sacrements* directement signalés par Hermas. Il ne fait pas la moindre allusion à l'eucharistie [4].

2. — Hermas n'est pas **un théologien.** Même sur le sujet de la pénitence qu'il traite *ex professo*, il parle moins en docteur qu'en moraliste pratique. A plus forte raison ne faut-il pas aller chercher dans son œuvre un exposé des mystères de la **Trinité** et de l'**Incarnation** [5]. Sa terminologie en ces matières est des plus imparfaites. En s'en tenant à ses formules, des critiques, même catholiques, en sont venus à dire qu'il identifiait le Fils de Dieu avec le Saint-Esprit [6], et que la distinction des deux Personnes était, pour lui, la conséquence de l'Incarnation. Il aurait aussi confondu le même Fils de Dieu avec *saint Michel* ou avec le *premier ange*, l'ange " très véné-

---

[1] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 59. Voir J. TIXERONT, *Hist. des Dogm.*, p. 125-126.

[2] Voir G. BAREILLE, *Dict. théol.*, 2286-2287 ; et J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, p. 126.

[3] G. BAREILLE, *ibid.*, col. 2282.

[4] P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et th. posit., Eucharistie*, p. 33-34.

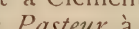
[5] Voir G. BAREILLE, *Dict. théol.*, col. 2278-2281 ; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, (9e éd.), p. 126-127.

[6] Ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν (Sim. V, 5, 2) doit probablement être traduit (avec indulgence) par " le Fils est un esprit saint ". J. TIXERONT, *ibid.*, p. 127.

rable ". Il nous semble, cependant, que de telles erreurs, négation du symbole le plus élémentaire de toute l'antiquité chrétienne, ne peuvent être admises, dans un ouvrage qui a été, pendant quelque temps, mis au rang des Ecritures, que sur des preuves évidentes, et ces preuves font défaut. Nous croyons qu'on n'a pas assez tenu compte de l'absence totale de culture philosophique et même littéraire, chez Hermas. Il passe sans lien d'une image à une autre, et il est dangereux de vouloir étayer une doctrine sur un symbolisme aussi incohérent que le sien, ou sur l'emploi d'un article grec (τὸ πνεῦμα). Ces similitudes, la Ve surtout, sur lesquelles portent les critiques, peuvent bien exprimer la vraie pensée d'Hermas sur le sujet directement proposé et non à d'autres points de vue que l'auteur a examinés de moins près. L'Eglise ancienne, en tout cas, ne les a pas comprises ainsi.

Les Anges, on vient de le voir, occupent une grande place dans le Pasteur. Hermas insiste surtout sur leurs fonctions. Il distingue les anges *supérieurs*, qui font partie du conseil de Dieu et parmi lesquels *saint Michel* a un grand rôle, des anges *inférieurs*, qui construisent la tour mystique. Chaque homme a son ange gardien (*angelus justitiæ*), qui le porte au bien, et son mauvais ange (*angelus nequitiæ*) pour le tenter [1].

L'Eglise, nous l'avons vu, est fréquemment symbolisée dans le Pasteur [2]. Communion des saints unis par la pensée, la foi et l'amour, elle est une créature de Dieu *toute spirituelle;* elle n'en est pas moins pour cela " constituée en églises locales, visibles et gouvernées " [3]. Les renseignements fournis par Hermas sur la hiérarchie sont très incomplets. Notons seulement qu'il reconnaît à Clément de Rome (vis. II, 3), le pouvoir de transmettre *le Pasteur* à toutes les Eglises. C'est la pensée de Mgr Duchesne [4], qui note encore, fort à propos, que seuls deux écrits romains (Ep. de Clément et le Pasteur) furent, avec des écrits attribués, à tort ou à raison, aux apôtres, mis au rang des Ecritures.



[1] *Précepte* VI, 2.
[2] A. D'ALÈS, *Edit de Calliste*, p. 55-57, 65-67, 94-97, 104-108.
[3] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 222-224.
[4] L. DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 129-130.

DEUXIÈME PARTIE

LES PÈRES DE LA FIN DU IIe SIÈCLE

CHAPITRE I.

Le milieu historique, social et intellectuel.

I. — L'ÉGLISE ET L'ÉTAT PAÏEN.

Le deuxième siècle fut, plus qu'aucun autre, pour l'Eglise, **un siècle de lutte.** Jamais peut-être elle ne s'est trouvée en face d'une opposition aussi redoutable que celle qui la menaçait alors. La résistance officielle de *l'empire romain*, même soutenu par ses lettrés et ses apologistes, était, sans doute, moins dangereuse que l'offensive dessinée par le mouvement d'idées connu sous le nom de *gnosticisme.* Et celui-ci était appuyé par les erreurs des faux-frères, *judéo-chrétiens* et surtout *montanistes.* Toute la littérature de ce temps, et on le conçoit, laisse l'impression que les chrétiens, quelles que soient leur foi et leur confiance, vivent dans une atmosphère de bataille. La plupart sont des *apologistes* ou des *controversistes.*

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de l'Eglise au IIe siècle. Il faut, cependant, rappeler que, **sous tous les Antonins,** de Trajan à Commode, si soucieux qu'ils aient été du bien de l'empire, l'Eglise a souffert de violences diverses, soit en vertu de la *loi* de Néron qui, au témoignage de Tertullien, avait formellement interdit le christianisme [1], loi tempérée par le rescrit de Trajan (vers 112), défendant de rechercher les chrétiens (*conquirendi non sunt*), mais toujours menaçante et toujours appliquée, dans l'une ou l'autre des provinces de l'empire, soit à la suite d'*émeutes* populaires, causées par les rumeurs calomnieuses qui circulaient au sujet des chrétiens,

---

[1] *Apolog.*, II : " Christianos esse non licet " ; et *ad Nationes*, I, 7 : " Permansit, erasis omnibus, hoc solum institutum neronianum ". Voir P. ALLARD, *Le Christianisme et l'Empire romain*, Paris, 1897, p. 19.

et que les Juifs exploitaient avec tant d'habileté. Même sous les meilleurs empereurs, sous *Antonin le Pieux*, par exemple (138-161), l'Eglise eut ses martyrs. Elle souffrit davantage encore sous *Marc-Aurèle* (161-180), dont l'idéal philosophique élevé, loin de lui faire admirer le christianisme, le lui fit plutôt redouter comme un rival pour sa propre doctrine. Il n'y a aucune vraisemblance que l'apologie philosophique d'un saint Justin ait eu quelque prise sur cette âme de stoïcien, droite peut-être, mais froide et orgueilleuse. Au contraire, les cris des représentants du paganisme aux abois semblent s'être fait écouter de lui et lui avoir imposé des mesures diverses de persécution contre les chrétiens, dont il traitait, d'ailleurs, la patience de fanatisme.

En même temps que l'empire usait du glaive contre l'Eglise, **les littérateurs** l'attaquaient par la plume. La plupart des ouvrages de polémique ont disparu à la suite de l'édit par lequel Théodose II (vers 445) ordonnait de brûler tous les écrits publiés contre les chrétiens. Fronton, Lucien et Celse sont les plus connus.

De *Fronton de Cirta* († 166?), ami d'Antonin et précepteur de Marc-Aurèle, nous savons seulement, par Minutius Félix (Octavius IX, 6; XXXI, 2), qu'il ne craignit pas, dans un discours public, d'accuser les chrétiens d'incestes accomplis dans l'ombre à la suite de leurs festins rituels, ou même de repas de Thyeste. " On s'étonne, dit Allard [1], de voir des lettrés, occupant des positions officielles, partager sur ce point les préventions du vulgaire ".

Lucien de Samosate († 180) nous est connu par une satire sur la mort de Pérégrinus, qu'il écrivit (vers 167) contre les philosophes cyniques et aussi contre les chrétiens. Pérégrinus y est représenté comme un prêtre chrétien corrompu et un philosophe cynique, qui à la fin cherche à se donner la mort dans les flammes.

Celse [2], philosophe érudit et lettré, fut autrement dangereux que ce rhéteur de palais et ce satirique médiocre. Son " *Discours véridique* ", (ἀληθὴς λόγος) a pu être reconstitué en majeure partie par les citations qu'en fait Origène en le réfutant [3]. Composé vers 178, avec art et méthode, cet ouvrage comprend 4 parties : dans la I^re^, un Juif montre que les chrétiens ont dénaturé l'idée messianique ; dans la II^e^, un païen établit la fausseté du messianisme juif lui-même ; dans la III^e^, Celse attaque directement la foi et la morale chrétiennes ; enfin, la IV^e^ couronne l'ouvrage en faisant l'apologie du paganisme régnant.

Celse a vraiment étudié la religion qu'il attaque ; il a lu les Livres Saints et en a relevé les contradictions apparentes ; il connaît aussi les sectes issues du christianisme et y trouve un argument contre la doctrine du Christ. A la manière de Voltaire, il ridiculise le christianisme pour le mieux détruire et dénature l'histoire et les textes sans scrupule. Il fait

[1] *Le Christianisme et l'Empire romain*, Paris, 1896, p. 55.
[2] Voir G. BAREILLE, dans le *Dict. théol.*, art. *Celse*, col., 2090-2100.
[3] Voir B. AUBÉ, *Le discours véritable de Celse*, Paris, 1878.

dire à saint Paul : " Mala res est in hac vita sapientia, bona autem stultitia ", au lieu de : " Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum " (I Cor. III, 19). Philosophe, érudit et railleur, Celse est tout cela à la fois ; cependant, observe M. Bareille [1], ce qui domine en lui c'est **le politique.** Il accorde que chacun suive la religion de son pays, et que l'autonomie religieuse appartienne de droit à quiconque peut justifier d'un culte national et traditionnel, et en cela il ne fait qu'exprimer l'opinion des vieux politiques partisans de l'omnipotence de l'Etat romain, protecteur des religions nationales, mais ennemi implacable des tendances universelles de l'Eglise. Quant au mépris que Celse affiche, il dissimule mal une grande crainte, et toute sa longue diatribe est une preuve non équivoque que l'Eglise, à la fin du règne de Marc-Aurèle, n'était pas quantité négligeable et que l'Etat même devait compter avec elle.

II. — LE JUDÉO-CHRISTIANISME [2].

Les judéo-chrétiens prétendaient allier la foi en Jésus-Christ avec la fidélité aux observances mosaïques, (circoncision, sabbat, viandes pures et impures) et le maintien du culte lévitique dans le Temple de Jérusalem, qui devait ainsi rester le centre de l'Eglise et en garder la direction morale. Certains **intransigeants,** venus du pharisaïsme pour la plupart, élevaient tout cela à la hauteur d'un dogme et affirmaient l'impossibilité du salut sans ces pratiques : ce sont eux qui soulevèrent la question de la circoncision à Jérusalem et à Antioche et qui combattirent constamment la doctrine de saint Paul, jusque dans ses missions lointaines, notamment en Galatie; ce sont eux que l'apôtre appelle les *faux-frères.* D'autres plus **modérés,** qui, avec raison, eux, se réclamaient de saint Jacques le Mineur, s'abstenaient de tout dogmatisme, mais restaient, en fait, fidèles à toutes les prescriptions légales; c'est à eux qu'il faut, semble-t-il, attribuer le conflit d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul. On trouve, enfin, dans les écrits de saint Paul (Rom. XIV, XVI; Col. II, 16), des allusions à une troisième catégorie de judéo-chrétiens, partisans d'observances extra-légales, propres aux parfaits, et empruntées à divers milieux philosophiques et religieux; ce **syncrétisme** était surtout le fait d'âmes faibles subissant des influences étrangères au pur judaïsme.

Après la **mort des apôtres** et de saint Jacques († 62), la communauté judéo-chrétienne se maintint, conserva sa hiérarchie spéciale qui subsista jusqu'au temps d'Adrien. Transportée à Pella en 68, elle continua à se développer dans le sens où la portaient ses tendances. Les *modérés*

[1] *Dict. théol.*, art. *Celse*, col. 2092-2099.
[2] L. MARCHAL, *Les judéo-chrétiens*, dans le *Dict. théol.*, col. 1694-1708.

semblent être toujours restés dans l'orthodoxie. Ce sont eux que l'on désigne (de nos jours) sous le nom de **Nazaréens**. Saint Jérôme et saint Epiphane leur donnent déjà ce nom. Leur doctrine ne différait guère de la doctrine commune dans l'Eglise. Ils utilisaient toute la Bible juive, mais leur canon du Nouveau Testament était des plus restreints. Sans renier saint Paul, ils usaient peu de ses écrits, et comme évangile, ils se servaient de l'*Evangile selon les Hébreux*, qu'il faut identifier avec l'*Evangile des Nazaréens :* ce n'était pas l'original de saint Matthieu, comme on l'a cru, mais un remaniement judéo-chrétien, fait vers l'an 100, de l'Evangile de saint Matthieu [1]. La morale des Nazaréens se distinguait surtout par un certain rigorisme.

La tendance *intransigeante* des judéo-chrétiens de l'âge apostolique subsista après la mort des apôtres et en s'aggravant donna naissance au groupe hérétique, appelé plus tard, exclusivement, **ébionite**. Ils avaient un évangile qu'ils disaient selon saint Matthieu, mais qui est bien différent de l'*Evangile des Hébreux* des Nazaréens, dit le P. Lagrange ; c'est sans doute un remaniement de l'évangile de Cérinthe. Il y manquait notamment les récits de l'enfance et la conception surnaturelle de Jésus, que les ébionites rejetaient. On a parlé d'influences *esséniennes* sur l'ébionisme. Elles ne sont pas prouvées, loin de là. S'il y en eut, elles se firent sentir, avec la gnose et d'autres éléments philosophiques divers, dans la formation d'un groupe syncrétiste à base judéo-chrétienne, *l'elkasaïsme*, appelé ainsi du nom de l'auteur qui le constitua [2].

III. — LE GNOSTICISME [3].

A) — **Nature.** — Quand le christianisme parut, deux grandes préoccupations agitaient les esprits dans l'empire romain : la *préoccupation religieuse* que la mythologie officielle satisfaisait mal et qui commençait à se livrer avec passion aux cultes orientaux ; la préoccupation *philosophique* répandue par la diffusion de la langue, des écrits et des écoles des Grecs. — Le *monothéisme* juif et le *christianisme* apportèrent dans cette fermentation générale un nouvel élément, dont on ne pouvait méconnaître l'importance. Les agitateurs de l'époque s'en emparèrent pour l'accommoder aux goûts du temps. — C'est de ces quatre influences *réunies* que sortirent, nous semble-t-il, les systèmes gnostiques.

On peut **définir** le gnosticisme, en général, un effort de la pensée philosophique pour transformer le christianisme en une philosophie religieuse, ou bien un effort de la pensée religieuse pour donner aux mystères une explication philoso-

[1] Voir le P. Lagrange, *L'Evangile selon les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1922, (2 articles), p. 160-181, 321-349.

[2] J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, I, 189, sq.

[3] G. Bareille, *Dict. théol.*, art. *Gnosticisme*, col. 1434-1467 ; L. Duchesne, *Dict. Apol.*, col. 298-312 ; J. Tixeront, *Hist. dogm.*, I, p. 192-206.

phique plus profonde que celle de la foi. — *La gnose* (science) s'y substitue à la foi. Plus tard, *une gnose orthodoxe*, au IIIe s. surtout, essaiera de donner des mystères une explication philosophique *conforme à la foi*. Celle du IIe siècle est *une gnose hérétique*, qui cherche à *remplacer* les données de la révélation.

Le **point de départ** du gnosticisme a quelque chose de grandiose. Il se trouve dans ces deux idées : 1) une *idée de Dieu très élevée*, empruntée au monothéisme juif et traduite dans deux expressions qui indiquent son infini éloignement de la nature et du fracas des êtres matériels : le grand Silence (Σιγή) et l'Abîme (Βυθός); 2) une *idée très basse de la matière*, conçue comme mauvaise, surtout à cause de ses effets sur le cœur de l'homme qui s'y attache et qu'elle corrompt en l'éloignant de Dieu.

De là, deux **problèmes** angoissants qui se posent : 1) Quelle est *l'origine du monde et de la matière?* Un Dieu parfait a-t-il pu créer un être de soi mauvais? — 2) Quelle est *l'origine du mal* dans le monde et dans l'homme? N'est-il pas mis par Dieu dans la nature elle-même et l'homme peut-il s'en délivrer?

A ces deux problèmes la foi chrétienne apportait sa solution : 1) le monde a été créé par Dieu "*ex nihilo*"; — 2) le mal a été introduit dans l'œuvre de Dieu par l'abus de la liberté donnée à l'homme; il est d'origine créée et non supérieure. — Le gnosticisme, qui connaissait ces deux solutions, les trouva trop simplistes et en chercha une autre *plus savante*. Les innombrables systèmes créés par lui ont tous ceci de commun qu'ils imaginent entre Dieu et la matière une *série d'intermédiaires*, qui ménagent la transition entre l'Etre parfait et les êtres créés, et permettent à l'homme de remonter jusqu'à Dieu.

B) — **Synthèse doctrinale du Gnosticisme** [1]. Les systèmes gnostiques sont variés à l'infini. Les principaux paraissent admettre les points suivants.

1. — **Dieu** est unique; il est absolument séparé des êtres matériels; il s'appelle le Silence ou l'Abîme. Il est essentiellement une *Puissance* capable de se développer, de s'épanouir, par des émanations successives qui en sont la manifestation.

2. — **Les éons**, êtres intermédiaires entre Dieu et la matière, éternels aussi, émanent de Dieu par couples, mâle et femelle, formant une *syzygie*. Dieu produit directement en lui-même et par lui-même la première syzygie; celle-ci produit la 2me, qui engendre la 3me, etc. La série totale de ces éons forme *le plérome* (plénitude).

[1] Voir G. Bareille, *loc. cit.*, col. 1459-1463.

3. — A mesure que les éons s'éloignent de Dieu, ils deviennent moins parfaits ; mais, outre cette dégradation progressive, il s'est produit, au milieu de la série, une *déviation :* un éon a prévariqué ; il a été exclu du plérome divin. Rejeté dans le monde intermédiaire, il le peuple d'une nouvelle série d'éons, mauvais comme lui et inférieurs aux éons de l'autre série. Finalement, il crée le monde matériel et l'homme. C'est le **Démiurge,** le Dieu des Juifs, génie malfaisant à qui il faut résister.

4. — Cependant **l'homme** n'est pas entièrement mauvais. Un éon supérieur a détaché du monde suprasensible un *germe divin* (étincelle, rayon, parfum du plérome supérieur) et l'a déposé dans la matière, où il est prisonnier et persécuté par le Démiurge. C'est la présence ou l'absence de cette étincelle qui distingue les hommes en 3 classes : *a*) *les spirituels* (πνευματικοί), possédant l'élément divin, élus quoi qu'ils fassent ; *b*) *les psychiques* (ψυχικοί) qui peuvent se sauver par la gnose ; *c*) *les matériels* (ὑλικοί), qui sont irrémédiablement perdus.

5. — **La Rédemption** a uniquement pour but de délivrer l'élément divin abîmé dans la matière. Un des premiers éons supérieurs s'unit accidentellement à Jésus, du baptême à la passion ; mais il n'a de l'humanité que les apparences (docétisme). Le salut s'obtient, non par les mérites de Jésus, mais par *la gnose* qu'il a révélée.

6. — Quand la rédemption de l'élément divin sera achevée et que l'ordre sera rétabli dans les mondes supérieurs par la soumission du Démiurge, **la restauration universelle** (ἀποκατάστασις πάντων) sera accomplie. Le monde matériel sera détruit et avec lui les hommes qui n'auront pas été sauvés.

7. — De cette métaphysique nuageuse les sectes tirèrent **deux conclusions morales** opposées : les unes enseignèrent qu'il fallait maltraiter la matière, le corps ; les autres, qu'on pouvait la souiller impunément. Celles-ci furent le plus grand nombre : le gnosticisme devint trop souvent une école d'infamies.

C) — **L'histoire du gnosticisme** [1] est loin d'être définitivement écrite. Elle n'est guère connue que par saint Irénée, les *Philosophoumena* (d'Hippolyte), saint Epiphane et les fragments divers qui subsistent d'une littérature qui fut très abondante et dont il ne reste presque rien [2].

Ses origines remontent aux temps apostoliques [3]. Le syncrétisme judéo-chrétien, signalé ci-dessus, est en partie son œuvre. L'auteur qui paraît l'avoir le premier constitué en un système compact est *Simon de Gitton*, dit *le Mage*, esprit cultivé, usant de magie pour éblouir le peuple, mais surtout curieux de philosophie et capable de l'utiliser pour en tirer une doctrine personnelle dont le succès fut prodigieux. Cet imposteur corrompu, qui vivait avec une prostituée, Hélène, dont il fit une prophétesse, et qu'il associa à sa mission de sauver les hommes, est le vrai créateur du gnosticisme, avec sa théogonie et sa cosmologie, sa théorie

[1] Voir surtout G. BAREILLE, *Dict. théol.*, col. 1438-1456.

[2] E. DE FAYE, dans *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, s'appuie trop exclusivement sur ces débris, se défie un peu des Pères et a pour les gnostiques une sympathie fort marquée.

[3] Ces origines lointaines fort obscures passent pour légendaires aux yeux de plusieurs critiques.

sur l'homme et le salut. De son ouvrage intitulé Ἀπόφασις (Révélation), il ne reste que des extraits.

La gnose se développa d'abord en Syrie, plus tard en Egypte et enfin dans l'empire romain tout entier, sous la forme plus savante que lui donna l'alexandrin Valentin. Nous distinguerons donc trois groupes de gnostiques : les syriens, les alexandrins, les valentiniens [1].

La **gnose syrienne**, la plus apparentée à Simon le Mage, est surtout représentée par trois hommes :

1. — *Cérinthe*, antiochien d'origine, qui la répandit en Asie-Mineure, où il fut combattu par saint Jean, en même temps que les *nicolaïtes* ;

2. — *Ménandre*, disciple de Simon, qui insista plus que lui sur les pratiques de magie ;

3. — *Saturnin* enfin, ou *Satornil*, qui fut le vrai chef de la gnose syrienne au début du IIe siècle ; il ne fit qu'y ajouter quelques éléments nouveaux, comme l'envoi par le Père de l'étincelle de vie dans l'homme créé par les anges inférieurs.

La **gnose alexandrine** vint d'Antioche par l'intermédiaire de *Basilide*, l'auteur d'un système abstrait, dans lequel il donnait une importance particulière au monde *intermédiaire* entre le monde *hyper-cosmique* habité par le Dieu-néant et le monde *sublunaire* qui est le nôtre. Ce monde intermédiaire ou supra-lunaire comprend 365 cieux, dont le plus élevé est appelé *ogdoade* et le plus bas *hebdomade*. Le chef ou archonte de l'hebdomade est le Dieu des Juifs, créateur du monde et prévaricateur, comme, du reste, l'archonte de l'ogdoade, et plusieurs autres sans doute. — La gnose alexandrine est encore représentée

1) par *Isidore*, fils de Basilide ;

2) par *Carpocrate*, qui fut un professeur systématique d'immoralité ;

3) par *Valentin*, dont l'influence fut si grande qu'il faudra étudier son école à part ;

4) enfin, par toute une pullulation de *sectes* aux noms étranges, *Caïnites*, *Sethites*,... et surtout *Ophites* (ainsi appelés à cause du rôle joué par le serpent, ὄφις, dans leur système) : une grande partie de la littérature apocryphe est leur œuvre ; tels sont, par exemple, divers écrits coptes, édités au XIXe siècle, (*Pistis-Sophia*, édité en 1851 ; deux écrits tirés d'un papyrus, dit de Bruce, etc.).

Valentin fut le vrai continuateur de Basilide ; même s'il ne fut pas son disciple, il connut sa doctrine, l'enseigna et la propagea d'abord en *Egypte*, sa patrie, à Alexandrie notamment, plus tard (de 135 à 160 environ) à *Rome*, où il fut plusieurs fois excommunié, enfin en *Chypre*, où il perdit complètement la foi, au dire de saint Epiphane. Esprit vigoureux, il sut donner au gnosticisme une forme qui ne le rendit que trop séduisant. Son système eut de nombreux adeptes tant en Occident qu'en Orient. Les **Occidentaux**, tempérant le docétisme, reconnaissaient au Sauveur un corps " psychique " : les plus connus sont *Héracléon* et *Ptolémée*, disciples personnels de Valentin, ainsi que le prêtre apostat *Florinus*, à qui saint Irénée adressa par écrit de vifs reproches. Les **Orientaux**, parmi bien d'autres particularités, maintenaient le pur docé-

[1] Sur toute leur littérature, voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, I, p. 315-346.

tisme. Les plus connus de ceux-ci sont un certain *Théodote*, cité par Clément d'Alexandrie, et *Bardesane*, ou du moins les disciples de cet auteur, car Bardesane paraît s'être occupé d'abord principalement de philosophie, de sciences exactes et d'astrologie. Il se convertit d'ailleurs, et il est, avec Tatien, le premier grand écrivain de la littérature chrétienne syriaque [1].

D) — Le **marcionisme** [2] est une forme adoucie du gnosticisme. Il eut pour auteurs *Cerdon*, un syrien venu à Rome et disciple de Valentin, dont il garda la doctrine essentielle, tout en rejetant sa métaphysique, et surtout *Marcion*, originaire de Sinope (sur le Pont-Euxin), dont son père était évêque. Enrichi dans la navigation, mais débauché et chassé par son père, il vint à Rome vers 135, fit de grandes largesses aux pauvres et fut reçu dans l'Eglise. Mais il dut de nouveau en être expulsé, car il ne tarda pas à innover gravement, sous prétexte de lutte contre les novateurs.

Sa doctrine, en effet, est une réaction contre les formes extrêmes du gnosticisme. Il n'en gardait pas moins l'essentiel dans son propre système, qu'il exposa dans ses *Antithèses*, recueil de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament jugés par lui contradictoires. Pour les expliquer, il rejette l'autorité de l'*Ancien*, œuvre d'un Dieu juste, vindicatif et cruel, pour n'admettre que celle d'une partie du *Nouveau* (Evangile de saint Luc et dix Epîtres de saint Paul), qui révèle le Dieu bon et miséricordieux. Quoique atténué, le dualisme gnostique subsistait, ainsi que le plus strict *docétisme*. Une morale rigide complétait son enseignement.

Ce gnosticisme "équipé à la légère" [3] n'en était que plus redoutable. Marcion fit beaucoup de victimes parmi les fidèles et mérita d'être appelé par Tertullien le "Loup du Pont". Il organisa, du reste, **une Eglise séparée**, avec une hiérarchie spéciale, qui semble s'être maintenue en quelques endroits jusqu'au V^e^ siècle. Rejetant l'Ancien Testament, les marcionites utilisaient des psaumes différents des psaumes bibliques. Le principal écrivain de la secte fut *Apelle* († peu après 180), qui revint au monisme, mais maintint l'essentiel de la doctrine du fondateur dans ses "Syllogismes" (cités par saint Ambroise) et dans les "Révélations" qu'il dit avoir reçues d'une vierge inspirée, appelée Philomène.

[1] Voir plus loin, p. 124-125.

[2] Voir G. Bareille, *op. cit.*, col. 1453-1456; J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 206-212, et A. d'Alès, *Marcion*, dans les *Rech. Sc. Relig.* 1922, p. 137-168, sur le *Marcion* de A. v. Harnack, Leipzig, 1921.

[3] J. Tixeront, *ibid.*, p. 210.

IV. — LE MONTANISME [1].

Le Gnosticisme opposait à l'enseignement traditionnel donné par la hiérarchie la spéculation et la science ; le Montanisme négligea la spéculation, mais à la hiérarchie elle-même il opposa le prophétisme. Il se développa surtout en Asie-Mineure, en Phrygie, au IIe siècle et à Carthage, au IIIe.

Les *Charismes*, fréquents dans la primitive Eglise, avaient à peu près disparu au IIe siècle. Le Phrygien **Montan** prétendit les ressusciter. Peu après son baptême, il eut des transports et des extases, en l'an 156, d'après saint Epiphane ; en 172, d'après Eusèbe. Il se présenta comme l'organe du Saint-Esprit, fit des adeptes, gagna en particulier *Maximilla* et *Priscilla*, qui abandonnèrent leur mari pour s'attacher à Montan, eurent des visions comme lui et devinrent avec lui les chefs de la secte. — Les Montanistes prétendirent tout d'abord rester dans l'Eglise, dont ils voulaient n'être qu'une fraction plus parfaite. Mais devant leurs doctrines étranges et l'agitation soulevée dans tout le pays, les évêques de la Phrygie les combattirent. Ils continuèrent cependant à se répandre, et en 177, l'Eglise de Lyon, émue de l'apparition de l'un d'eux dans cette ville, en écrivit au Pape saint Eleuthère et aux Eglises d'Asie. Ils constituèrent des communautés séparées au début du IIIe siècle.

La doctrine des Montanistes se ramenait à deux points principaux : 1. — *Une troisième et dernière révélation*, celle du Paraclet, dont Montan est l'organe, va, non pas remplacer, mais *compléter* la révélation faite par J. C. ; elle est caractérisée par une effusion plus abondante des dons charismatiques. 2. — *La parousie* est imminente ; le Christ va bientôt paraître et régner pendant mille ans sur son peuple.

La nouvelle révélation se faisait remarquer par une **morale austère,** supprimant certaines indulgences que le Christ avait laissé subsister par compassion pour les infirmités de la chair : — 1) les secondes noces étaient prohibées, peut-être même les premières, au début ; — 2) les jeûnes étaient multipliés ; — 3) enfin, les péchés commis après le baptême n'étaient pas pardonnés. — Les chrétiens fidèles à ces pratiques étaient les *spirituels* (πνευματικοί) ; les autres n'étaient que des *psychiques* (ψυχικοί), comme dans le gnosticisme.

Le Montanisme finit par se partager en **sectes** particulières. Il y eut les Montanistes *selon* Proclus, les Montanistes *selon* Aeschine, etc... La plus célèbre de toutes est celle des Tertullianistes. Le Montanisme paraît n'avoir entièrement disparu, comme le Marcionisme, qu'au VIe siècle.

[1] A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, (montanisme, p. 434-495). J. TIXERONT, *Hist. Dogmes*, I, p. 215-220. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913.

Par réaction contre le Montanisme, pour ne pas admettre les manifestations du Saint-Esprit annoncées par saint Jean, certains chrétiens d'Asie-Mineure rejetaient les écrits de cet Apôtre, son Evangile et son Apocalypse. On les appelle **Aloges**, ou négateurs du Logos prêché par le IVe Évangile. Saint Épiphane en fait une secte (la 51e de sa liste), mais il paraît avoir grossi les faits.

V. — LE MILLÉNARISME [1].

Issu de la croyance juive à un règne temporel du Messie, règne dont certains fixaient déjà la durée à mille ans, et appuyé principalement sur une interprétation étroite de l'Apocalypse, le *millénarisme* enseignait que le Christ glorieux devait descendre sur la terre et y régner pendant mille ans avec les justes; après quoi viendraient la résurrection générale et le royaume éternel.

Cette erreur a été assez répandue dans les premiers siècles de l'Eglise, même chez des auteurs orthodoxes. Caïus de Rome et Clément d'Alexandrie en attribuent la paternité à *Cérinthe;* Eusèbe à *Papias*. Elle semble, en tout cas, avoir été assez répandue en Asie-Mineure, où les *Montanistes* en firent un de leur dogmes. Saint *Irénée* paraît l'avoir puisée là-bas, ainsi que saint *Justin*. *Lactance* et probablement *Apollinaire* de Laodicée l'adoptèrent aussi.

Le Millénarisme fut surtout combattu, en Orient, par *Origène* et *Denys* d'Alexandrie, et en Occident, par le prêtre *Caïus* de Rome (fin du IIe siècle) et par *saint Augustin*, qui l'avait professé lui-même quelque temps. L'Eglise, le jugeant peu dangereux, ne le condamna jamais. Il disparut au Ve siècle. [*Voir chacun des auteurs signalés*].

VI. — L'ENCRATISME [2].

On appelle *encratisme*, (de ἐγκράτεια, tempérance), une doctrine morale et ascétique *rigide* qui a prévalu chez un certain nombre de chrétiens du IIe siècle. — L'encratisme d'*Hermas* semble n'être pas autre chose que la tendance, excellente en soi, à imposer à tous la pleine fidélité à la morale chrétienne commune. Mais d'autres auteurs allaient au delà : ils interdisaient le mariage, l'usage de la viande et du vin, et cela à tous, absolument, sous peine de péché.

Cet ascétisme, qui eût été bon s'il eût été simplement conseillé, devint très vite hérétique, car il s'appuyait, le plus souvent, sur la

[1] V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans *Rev. quest. hist.*, 1901 (t. 70), p. 353-388. — Léon Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904. — Voir aussi J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 222-225; F. Vernet, *Dict. théol.*, art. *Saint Irénée*, col. 2503-2505 et 2507.

[2] G. Bareille, *Encratites*, dans le *Dict. théol.*, col. 4-14. Voir aussi J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 213-215.

conception gnostique de la matière intrinsèquement mauvaise. Cependant, il ne semble pas que les chrétiens séduits par ces théories aient jamais constitué une *secte* proprement dite. Le plus connu des représentants de l'encratisme hérétique est *Tatien*, qui se laissa égarer dans le marcionisme. (Voir plus loin, ch. IV). Plusieurs se distinguèrent par des pratiques spéciales d'austérité, qui leur ont valu divers noms dans les listes des héréséologues.

CHAPITRE II.

Les premiers apologistes du IIe siècle.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (sur l'ensemble des apologistes) [1].

Editions : *P. G.*, **6**. (S. Justin, Tatien, Athénagore, S. Théophile, Hermias). — OTTO, *Corpus Apologetarum christianorum sæc. II*, 9 vol., Iéna, 1847-1872.

Etudes : Source principale, EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, liv. IV surtout. — G. BAREILLE; [*Les Pères*] *Apologistes*, dans *Dict. théol.*, col. 1580-1602. — J. TIXERONT. *Hist. des dogmes*, t. I, p. 237 et suiv. — J. RIVIÈRE, *Saint Justin et les Apologistes du IIe s.* (*Collect.* : La Pensée chrétienne), Paris, 1907. *Introduction* (p. V-XXIX) par P. BATIFFOL. — A. PUECH, *Les Apologistes grecs du IIe s. de notre ère*, Paris, 1912. — MGR FREPPEL, *Les Apologistes chrétiens au IIe s.*, 2 vol., Paris, 1860.

I. — LES APOLOGISTES EN GÉNÉRAL.

On désigne sous le nom d'**Apologistes** les écrivains chrétiens de la fin du IIe siècle qui ont cherché, d'une part, à montrer l'innocence des chrétiens, afin d'obtenir pour eux la tolérance des autorités publiques, et à prouver, d'autre part, la valeur de leur religion, afin de lui gagner des adhérents.

Pour atteindre leur but, ils ne se sont pas contentés de repousser les accusations dont les chrétiens étaient l'objet (athéisme et culte illicite, inceste ou repas de Thyeste, inertie politique et inutilité sociale); ils ont dû, de plus, tantôt attaquer le paganisme lui-même, tantôt prouver que la religion chrétienne est non seulement inoffensive, respectueuse de l'ordre établi ou des situations acquises, mais conforme à la raison, dont elle confirme et complète les

[1] La bibliographie spéciale à chaque auteur en particulier est donnée au bas des pages qui lui sont consacrées.

données. — Leurs écrits sont donc tour à tour des *apologies* proprement dites, des œuvres de *controverse* ou des *thèses*.

Les Apologies sont dirigées soit **contre les païens**, soit **contre les Juifs**. Les *premières* s'adressent tantôt au prince ou au sénat (souvent il n'y a là qu'une fiction littéraire et l'auteur a surtout en vue le public), tantôt au peuple, à la foule, tantôt, enfin, à une personne en particulier. Les écrits *contre les Juifs* sont des apologies aussi, car le Juif est le plus ardent à calomnier les chrétiens et à les dénoncer aux autorités; ils prennent assez aisément l'allure de thèses, démontrant la vérité du christianisme par l'Ancien Testament.

L'intérêt de ces œuvres est considérable. On y voit une des formes que prenait volontiers le *zèle* apostolique dans les premiers siècles chrétiens. Elles sont les *témoins* de la foi et plus encore de la vie chrétienne, en ces temps où tous les fidèles étaient appelés à l'héroïsme. Par ailleurs, au *point de vue littéraire*, ces œuvres sont, dans leur ensemble, supérieures à celles des Pères apostoliques. Enfin, leurs auteurs, plus cultivés, sont souvent des *philosophes;* ils le demeurent après leur conversion et ils s'appliquent à défendre leur foi par leur philosophie. Il n'y a pas là tant une hellénisation du christianisme, comme on l'a dit, qu'une christianisation de la philosophie, et à cet égard leur initiative eut une immense portée.

Ces traits divers, qui sont tous si accusés dans la forte personnalité de saint Justin, se remarquent chez la plupart des Apologistes. Pour *les bien comprendre*, il importe de se rappeler que leur *but* les invite à mettre surtout en évidence les **points de contact du christianisme** avec la raison et à le présenter comme une sagesse. Mais on aurait tort de conclure de leur silence sur un point à la négation de cette vérité dans leur dogmatique. Tatien ne parle que du Verbe dans son *Discours aux Grecs* et ne cite pas Jésus, qu'il connaît bien cependant. Minucius Felix ne nomme même pas le Verbe. Tous n'avaient pas la confiance ingénue et magnifique d'un saint Justin en la puissance de la vérité, même la plus haute, simplement affirmée. Ils voulaient y amener les païens par degrés. D'autre part, leur *langue théologique* est encore imparfaite, et il ne faut pas trop presser certaines formules; mais leur *doctrine* est bien orthodoxe [1], et l'on s'est un peu hâté d'en faire des précurseurs d'Arius.

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 246-257.

C'est leur **doctrine du Verbe** qui a été, en effet, le plus attaquée. Or, ils affirment nettement : 1) que le Verbe est *Dieu;* 2) qu'il est antérieur à toute créature et *engendré;* 3) qu'il est réellement *distinct* du Père, quoique *non séparé* de lui [1]. Mais pour bien comprendre leur doctrine, il faut se placer à *leur point de vue*, celui qui répond à leurs préoccupations philosophiques. Ils aiment à considérer le Verbe comme l'*organe* de la création et de la révélation; aussi, d'ordinaire, ne l'envisagent-ils, " lui et tout ce qui le concerne, que dans ses rapports avec le monde créé ", allant jusqu'à rapporter à la création " même sa génération éternelle, comme si le Verbe n'avait été engendré que pour être créateur " [2]. On s'explique dès lors que cette génération soit présentée comme une œuvre de la volonté libre et de la puissance du Père [3], et que le Fils soit subordonné au Père, non seulement quant à son origine, mais à cause de son rôle ministériel dans la création et la révélation : le Verbe remplit ce rôle non pas en vertu d'une infériorité de nature, mais parce que l'*économie divine* a voulu qu'il en fût ainsi. On comprend, enfin, le sens de la fameuse distinction faite par l'évêque apologiste d'Antioche [4] entre deux états dans le Verbe : celui de Logos *intérieur* (λόγος ἐνδιάθετος) ou du Verbe au sein du Père, et celui de Logos *proféré* (λόγος προφορικός). On aurait tort de prendre ces formules trop à la lettre, et notamment de ne voir qu'un attribut de Dieu dans le Logos intérieur; sans doute, il est appelé puissance de raison (λογικὴ δύναμις), ou encore νοῦς, φρόνησις; mais " l'autre " Verbe, qui est évidemment personnel, reçoit aussi la même désignation [5]. Le Verbe par la création est proféré, ou, comme s'expriment Tatien et Athénagore, il s'avance (προπηδᾷ, προελθών), non en ce sens qu'il est proprement engendré, mais parce qu'au moment de la création une modalité nouvelle se manifeste en lui et le révèle au monde.

Sur un autre point, la doctrine des Apologistes a été parfois mal comprise, faute d'attention à leur point de vue. Saint Justin et Tatien paraissent nier **l'immortalité natu-**

[1] S. JUSTIN, *Dialog.*, ch. 56-62. THÉOPH., *Autol.*, II, 22. TATIEN, *Disc.*, 5. ATHÉN., *Suppl.*, 10.

[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 251-252.

[3] Voir en particulier S. JUSTIN, *Dialog.*, ch. 61, 127, 128.

[4] S. THÉOPHILE D'ANT., *Ad Autol.*, II, 10, 22. Il est possible, d'ailleurs, que cette formule soit antérieure à Théophile, bien que nous la trouvions pour la première fois dans son œuvre.

[5] Voir aussi S JUSTIN, *Dialog.*, 61, 72.

relle de l'âme, pour en faire un privilège des bons ou un châtiment des méchants, mais c'est uniquement parce qu'ils identifient l'immortalité naturelle avec l'éternité qui appartient à Dieu seul [1]. Ces exemples montrent avec quelle réserve il convient d'accueillir les accusations d'hétérodoxie portées contre ces auteurs.

II. — QUADRATUS [2].

Quadratus (Κοδρᾶτος) est le premier apologiste connu. Il était athénien. " La Grèce, dit Bardenhever, fut au IIe siècle le berceau de l'apologétique chrétienne et l'esprit grec la marqua de son empreinte ".

Eusèbe, par qui nous le connaissons, dit qu'il adressa à Adrien (117-138), sans doute pendant le séjour que l'empereur fit à Athènes vers 124, " un discours où il présentait l'apologie de notre religion ". — Eusèbe possédait cet écrit, et pour prouver son antiquité, il en cite une phrase dans laquelle Quadratus affirme que des personnes guéries ou ressuscitées par Jésus ont vécu jusque de son temps. C'est tout ce qui nous reste de la première apologie.

Eusèbe fait de Quadratus un disciple des apôtres et cela paraît vraisemblable. Il parle ailleurs d'un prophète de même nom vivant en Asie-Mineure; il est possible que ce soit encore lui. Mais il est plus difficile d'en faire, avec saint Jérôme, un évêque d'Athènes, contemporain de saint Denys de Corinthe.

III. — ARISTIDE [3].

Eusèbe achève ainsi son chapitre sur Quadratus : " Aristide, lui aussi, un des fidèles disciples de notre religion, a laissé, comme ce dernier, une apologie de la foi, dédiée à Adrien. Son écrit s'est également conservé jusqu'ici chez beaucoup. " Il avait été perdu depuis l'époque d'Eusèbe, mais il a **été retrouvé** en 1889, par Rendel Harris, traduit en syriaque, dans un manuscrit du monastère grec du Sinaï. Peu après, A. Robinson le retrouvait reproduit presque entièrement en grec, dans la vie, attribuée à tort à saint Jean Damascène, des saints *Barlaam et Joasaph* (ou Josaphat) [4] : l'apologie d'Aristide y est mise sur les lèvres de Nachor, l'un des personnages de cette légende fameuse, qui n'est qu'une

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, p. 259.

[2] Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum* (1922), p. 39. Voir Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, ch. 3.

[3] **Edition** : R. Harris, A. Robinson, dans *Texts and Studies*, t. I. — **Etudes** : G. Bareille, *Dict. théol.*, art. *Aristide*, col. 1864-1867. M. Picard, *L'Apologie d'Aristide*, Paris, 1892.

[4] Voir sur ce sujet l'étude du bollandiste Van den Gheyn, dans le *Dict. théol.*, art. *Barlaam et Josaphat*, col. 410-416.

adaptation chrétienne de la vie hindoue de Bouddha. On n'a pas encore retrouvé le texte original de cette apologie.

L'auteur s'y présente comme un " philosophe athénien ". Il développe **une thèse fondée sur la notion de Dieu,** qui est donnée comme critère pour juger de la vérité de la religion chrétienne. Voici comment il procède :

Dieu existe, comme le prouvent l'existence du monde et l'ordre qui y règne, et ce Dieu est éternel, impassible et parfait (ch. 1).

Or, parmi *les quatre classes d'hommes*, entre lesquelles se partage l'humanité, Barbares, Grecs (Egyptiens et Chaldéens compris), Juifs et Chrétiens, seuls les chrétiens en ont une idée juste et lui rendent un culte digne de lui (ch. 2).

Les chapitres suivants (3-16) donnent la preuve de cette assertion : *a*) les Barbares (ch. 3-7) n'adorent que les éléments ou des guerriers illustres ; *b*) les Grecs (ch. 8-13) adorent des dieux corrompus ; *c*) les Juifs (ch. 14) ont souvent moins honoré Dieu que les anges ; *d*) les chrétiens (ch. 15-16), au contraire, le connaissent et l'honorent comme il convient ; et ce qui le prouve en particulier, c'est la vie qu'ils mènent et qui a un cachet de supériorité morale absolument incontestable.

Conclusion (ch. 17) : cesser de persécuter les chrétiens et se convertir à leur doctrine. Le traité s'achève par un beau tableau de la vie chrétienne, qui rappelle par de nombreux traits la Didaché et surtout l'épître à Diognète.

Ce qui mérite d'être particulièrement remarqué dans cet écrit c'est la notion de Dieu prise comme base de la thèse et l'argument tiré de la supériorité morale du christianisme.

Celse, qui connaissait l'apologie, y chercha plusieurs arguments contre les Juifs et y trouva aussi des traits pour caricaturer la Providence. Origène n'eut pas de peine à le réfuter.

L'écrit d'Aristide, dépourvu de style et d'art, témoigne d'un esprit pénétrant et convaincu. Il a été adressé à Adrien d'après Eusèbe [1], à Antonin, d'après les critiques récents, qui retardent sa composition jusque vers l'an 140, en se basant sur la suscription de l'apologie.

IV. — ARISTON DE PELLA [2].

C'est sur l'affirmation de Maxime le Confesseur (VIIe siècle) qu'on attribue à Ariston de Pella la première apologie composée contre les Juifs : " *Discussion de Jason et de Papiscus au sujet du Christ* ". Jason est un judéo-chrétien, Papiscus un Juif alexandrin. On ignore si ce sont des personnages réels ou fictifs.

" Par les passages de l'Ancien Testament, par la clarté avec laquelle il prouve que les prophéties ont été accomplies en Jésus-Christ, par la

[1] *Hist. Eccl.*, IV, 3. Voir aussi HIERON., *De viris ill.*, 20.
[2] G. BAREILLE, *Dict. théol.*, art. *Ariston*, col. 1867-1869.

force pleine de douceur avec laquelle il combat sa dureté, Jason finit par convaincre si bien son interlocuteur que Papiscus, éclairé au dedans de son cœur par l'infusion du Saint-Esprit, reconnaît la vérité, et, touché de la crainte du Seigneur par la grâce du Seigneur même, il croit en Jésus-Christ, Fils de Dieu, et demande à Jason de lui donner le sceau de la foi, c'est-à-dire le baptême »[1].

Celse méprisait ce traité qu'il disait être un tissu d'absurdités. Origène ne manqua pas de le défendre, tout en reconnaissant qu'il était loin de valoir d'autres ouvrages composés pour l'apologie de la foi. — Ce qu'il convient d'en retenir, c'est la première apparition du célèbre argument de prophétie, qui était de nature à impressionner un Juif droit et sincère. — Saint Justin reprendra le même argument avec plus d'éclat dans son *Dialogue avec Tryphon.*

L'ouvrage d'Ariston est perdu. On connaît au moins, par saint Jérôme, que l'une des objections faites au christianisme par les Juifs était la mort de Jésus en croix : le mystère des abaissements du Sauveur dépassait leur intelligence.

Il a été utilisé par les controversistes ultérieurs, notamment par *Evagrius* (Ve siècle), dans son écrit : *Altercatio Simonis judæi et Theophili christiani ;* mais on ignore dans quelle mesure. — Il avait du être composé vers 140.

V. — ÉPÎTRE A DIOGNÈTE[2].

Ce petit opuscule anonyme est peut-être le premier chef d'œuvre de l'ancienne littérature chrétienne. On ne sait rien de **son auteur** [3], ni de Diognète à qui l'épître est adressée : peut-être ce dernier était-il le philosophe stoïcien Diognète, l'un des précepteurs de Marc-Aurèle. Totalement inconnu des auteurs anciens, cet écrit a été édité par H. Estienne en 1591, d'après un manuscrit du XIIIe ou du XIVe siècle, détruit en 1870, à Strasbourg, par le bombardement. Postérieur au Ier siècle et antérieur au IVe (les persécutions y sont mentionnées aux ch. 5-6), il semble devoir être attribué avec le plus de vraisemblance au IIe siècle, dont il reproduit les traits essentiels : vie fervente des fidèles, violences haineuses des païens fanatiques, âpre censure du Judaïsme. On place souvent son auteur parmi les Pères Apostoliques.

A en juger d'après son ouvrage, l'auteur est évidemment un esprit très cultivé. C'est un chrétien zélé, sympathique et bienveillant à la manière de saint Justin, mais bien supérieur à ce dernier comme écrivain. Par l'élévation des sentiments,

---

[1] G. BAREILLE, *op. cit.*, col. 1868.

[2] **Edition** : *P. G.*, **2**, 1167-1186. — F.-X. FUNK, *Patres Apostolici*, (1901), p. 390-413. **Etudes** : voir P. GODET, *Diognète*, dans *Dict. théol.*, col. 1366-1369.

[3] Elle a été attribuée, sans raison suffisante, à saint Justin. L'Abbé H. DOULCET a tenté de prouver qu'elle était l'œuvre d'Aristide et noté d'intéressants rapprochements avec l'apologie de cet auteur. *Rev. quest. hist.*, 1880, t. XXVIII.

la netteté de la pensée, la simplicité du développement, méthodique et vivant, la pureté et l'éclat d'une langue brillante, imagée et limpide, il se rapproche du type idéal de l'auteur classique.

L'épître à Diognète ne comprend que 10 chapitres. Les chapitres 11 et 12 qui lui sont adjoints dans certaines éditions sont certainement d'une autre main. — L'auteur y répond **à trois questions que lui a posées Diognète :**

a) pourquoi les chrétiens se séparent-ils des païens et des Juifs? (ch. 2-4);

b) comment vivent-ils entre eux? (5-7);

c) pourquoi le christianisme a-t-il paru si tard? (8-9).

a) — *Le culte païen*, s'adressant à des idoles inanimées (bois, argile, pierre ou métal), est une offense à Dieu, et *le culte judaïque*, bien que rendu au vrai Dieu, est trop matériel et grossier pour l'honorer vraiment (ch. 2-4).

b) — *Les chrétiens vivent* dans le monde comme n'y vivant pas. Leur patrie est partout ici-bas et elle n'est nulle part. Ils se laissent persécuter, mais par là ils accomplissent leur mission. Ils sont un instrument de bénédiction pour l'humanité entière. Ils sont l'*âme du monde*. La chair déteste l'âme qui l'empêche de se livrer au plaisir; ainsi le monde déteste les chrétiens. Cette vie chrétienne si haute et si pure a sa source dans la révélation apportée par le Christ (ch. 5-7).

c) — Dieu n'a envoyé *si tard* son Rédempteur que pour mieux faire sentir aux hommes leur corruption et leur impuissance (ch. 8-9).

Pour *conclure* (ch. 10), l'auteur montre que c'est parce que Dieu nous a ainsi aimés que les chrétiens se font à leur tour les "*émules de Dieu*" dans la charité, spécialement vis-à-vis du prochain, et que pour de tels hommes le bûcher n'a rien de redoutable.

CHAPITRE III.

Saint Justin.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (complétant celle du chap. II).

Editions : L. PAUTIGNY, *Les Apologies* (Coll. *Textes et Documents*), Paris, 1904; — G. ARCHAMBAULT, *Le Dialogue avec Tryphon* (même collection), 2 vol., Paris, 1909.

Etudes : G. BARDY, [*Saint*] *Justin*, dans *Dict. théol.*, col. 2228-2277. — M.-J. LAGRANGE, O. P., *Saint Justin* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1914. — L. FEDER, O. S. B., *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fribourg i. B., 1906 (étude dogmatique importante). — A. BÉRY, *Saint Justin*, sa vie, sa doctrine (Coll. *Science-Rel.*), Paris, 1911. — MGR FREPPEL, *Saint Justin*, Paris, 1860. — B. AUBÉ, *Saint Justin philosophe et Martyr*, Paris, 1861.

I. — VIE DE SAINT JUSTIN — SON CARACTÈRE.

La vie de saint Justin est connue surtout par les renseignements qu'il nous fournit lui-même sur sa personne dans son " Dialogue avec Tryphon " (Prologue) et dans ses deux " Apologies ". Le *Dialogue* s'ouvre par le tableau de sa propre conversion (ch. 1-8). Sa mort est racontée par les " *Acta SS. Justini et Sociorum* ", d'une authenticité incontestable et qui datent de la fin du IIe siècle.

Saint Justin naquit à Flavia Neapolis (Naplouse, Sichem) au cœur de la Palestine, au début du IIe siècle (100-110), d'une famille de colons païens, d'origine vraisemblablement latine. Il fut élevé lui-même dans le paganisme et, jeune encore, se sentit attiré vers la philosophie, non par simple curiosité intellectuelle, mais par une aspiration secrète vers la vérité pleine, vers Dieu. Cet attrait devait le conduire jusqu'au christianisme. Le récit dialogué qu'il a fait de l'**évolution de ses pensées** est peut-être artificiel dans certains détails; il est sûrement exact pour le fond.

Justin se confia d'abord à un *stoïcien*, mais il le quitta bientôt parce qu'il n'en avait rien appris de nouveau sur Dieu. Un *péripatéticien* le rebuta après quelques leçons, en l'invitant à fixer un salaire, sordide contrat indigne d'un vrai philosophe. Un *pythagoricien*, qui exigeait son initiation préalable à la musique, l'astronomie et la géométrie, ne lui plut pas davantage. Il trouva, au contraire, un entier repos dans le *platonisme*, que lui enseigna un philosophe venu depuis peu à Naplouse. La contemplation des idées séduisit son âme; il se retira même dans la solitude, près de la mer, pour jouir davantage de la vérité enfin trouvée. C'est là, à Césarée de Palestine, sans doute, plutôt qu'à Ephèse, que le christianisme lui fut révélé par un vieillard, qui lui montra l'insuffisance de la philosophie, même platonicienne. Sur les conseils de ce maître nouveau, qu'il ne revit plus d'ailleurs, il lut les prophètes et les prédications du Christ et il se convainquit rapidement " que cette philosophie chrétienne était la seule sûre et profitable ". Il se convertit, et c'est alors que commence pour lui la vraie vie de philosophe : " voilà pourquoi et comment je suis philosophe ", dit-il à Tryphon.

Loin, en effet, de rejeter le manteau après son baptême, il se fit dès lors **apôtre zélé de la nouvelle philosophie.** Persuadé comme il l'était que " pouvoir dire la vérité et la taire c'est

mériter la colère de Dieu " (Dial. LXXXII), il consacra sa vie, quoique laïc, à défendre et à enseigner le christianisme. Il avait dû se convertir vers 130, car vers 132-135, nous le trouvons à Ephèse [1], où il a avec le Juif Tryphon la discussion qui lui fournira plus tard la matière de son grand ouvrage : le *Dialogue avec Tryphon*, écrit vers 155. Il vint au moins deux fois à Rome. Il semble même y avoir séjourné habituellement dans la seconde partie de sa vie, sauf une interruption, d'une durée inconnue, d'après les actes de son martyre. Il y ouvrit, à l'imitation des philosophes, au nombre desquels il se comptait toujours, une école d'enseignement de la doctrine, telle que sera plus tard la célèbre Ecole catéchétique d'Alexandrie.

C'est à Rome vraisemblablement, vers 152, qu'il adressa à l'empereur sa célèbre **requête en faveur des chrétiens.** Dès les premières lignes, il se peint à merveille, avec toute son âme loyale et courageuse : " A l'empereur... Antoninus Pius,... et à Verissimus [Marc-Aurèle] son fils, philosophe,... au sacré Sénat, et à tout le peuple romain, en faveur des hommes de toute race, qui sont injustement haïs et persécutés, Justin, fils de Priscus,... *l'un d'entre eux*, adresse ce discours et cette requête ". L'un d'entre eux, εἷς αὐτῶν ὤν : peu de mots de l'ancienne littérature sont plus touchants, dit M. Puech [2]. — Quelques années plus tard, (fin du règne d'Antonin, 132-161, ou début de celui de Marc-Aurèle, 161-180), saint Justin écrivit une **seconde apologie**, inspirée par l'état d'esprit nouveau que créait la personnalité de l'empereur philosophe, dont l'ascendant était grand déjà dans les dernières années d'Antonin [3]. Un fait particulier en fut l'occasion. Une chrétienne s'était séparée de son mari débauché. Celui-ci dénonça le catéchiste de sa femme, Ptolémée, et le préfet de Rome, Urbicus, le fit en effet arrêter avec deux compagnons et exécuter. Exaspéré, Justin s'adressa de nouveau aux souverains, au Sénat, pour protester contre ces injustices et proclamer encore l'innocence des chrétiens.

Dans cette IIe apologie (ch. III), Justin, fait aussi allusion au philosophe cynique Crescens qu'il convainc d'immoralité et d'ignorance et qui lui voua dès lors une haine implacable. Quoique les " Actes " ne le mentionnent pas, c'est ce Cres-

[1] Pendant la guerre juive (132-135) occasionnée par la révolte de Bar-Cochébas.
[2] A. PUECH, *Les Apologistes*, p. 52-53.
[3] LAGRANGE, *op. cit.*, p. 70.

cens, sans doute, qui dénonça saint Justin et le fit condamner à mort, vers 165-166, avec six autres chrétiens. Il avait été un apôtre et un saint avant d'être un **martyr** : " On a toujours admiré en saint Justin, dit J. Tixeront [1], la chaleur des convictions, la noblesse du caractère, la parfaite loyauté des procédés "; et le P. Lagrange le propose comme " le patron des âmes droites, des âmes sincères, des âmes vaillantes " [2].

II. — ŒUVRES DE SAINT JUSTIN.

A) Vue d'ensemble sur ses œuvres.

Des **écrits authentiques** de saint Justin, seuls sont parvenus jusqu'à nous les *deux Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon*, ainsi que des fragments sur la *Résurrection*.

Nous connaissons, en outre, le titre de divers autres ouvrages, aujourd'hui **perdus** : l'un signalé par S. Justin lui-même (Apol. XXVI, 8) : le " *Traité contre toutes les hérésies* ", dont faisait partie sans doute l'écrit *Contre Marcion*, que citera saint Irénée dans son grand ouvrage " Contre les hérésies ". Eusèbe (dans son Hist. Ecclés. IV, 18) en mentionne cinq autres : 1) *Discours aux Grecs;* 2) *Exhortation aux Grecs;* 3) *De la monarchie divine;* 4) *Le psalmiste;* 5) *De l'âme.*

Plusieurs autres écrits, qui lui sont attribués, **ne sont certainement pas authentiques**. Trois portent le titre même de certains traités signalés par Eusèbe : Discours aux Grecs ; — Exhortation aux Grecs ; — De la monarchie. Ils sont de la fin du IIe ou du début du IIIe siècle [3]. Les sept autres placés sous son nom, dans l'édition complète de ses œuvres [4], sont diversement attribués par les critiques. En voici les titres : 1) *Lettre à Zéna et à Serenus;* 2) *Exposition de la foi orthodoxe;* 3) *Réfutation de quelques dogmes aristotéliciens;* 4) *Réponse aux Orthodoxes;* 5) *Questions des Chrétiens aux Gentils;* 6) *Questions aux Gentils;* 7) enfin, *L'épître à Diognète.*

Au **point de vue strictement littéraire,** l'œuvre de saint Justin laisse beaucoup à désirer. Le grand défaut de sa *composition* est le manque absolu d'ordre logique et de méthode dans le développement de ses idées. Il a un but déterminé dans chacun de ses écrits; mais au lieu d'y tendre directement, il se perd en digressions, appuie plus que de raison sur certaines idées accessoires, interrompt même

[1] *Précis de Patrologie*, p. 46.
[2] *Op. cit.*, p. 203.
[3] *P. G.* 6, 241-326. Il est fort probable que ce sont ces ouvrages, inauthentiques, qu'Eusèbe a connus et attribués, à tort, à saint Justin. Voir G. BARDY, *Dict. théol., l. c.*, col. 2240.
[4] *P. G.* 6, 1183-1564.

certains raisonnements commencés pour les reprendre dans la suite. Aussi l'analyse de ses ouvrages est-elle malaisée et les auteurs sont loin de s'entendre sur leurs divisions. Si son style, assez terne, parfois incorrect, manque d'élégance et de distinction, il est remarquable par la clarté et la simplicité et en beaucoup de passages par la chaleur et la vie que lui communiquent le zèle apostolique de l'écrivain et son ardeur dans la discussion.

B) — **Le Dialogue avec Tryphon** [1], nous montre la méthode qu'employait S. Justin et les arguments qu'il développait dans sa controverse avec les Juifs. — Le cadre général, la discussion avec un Juif d'Ephèse, semble être un fait historique, même si plusieurs traits sont imaginaires. Il n'est pas certain que Tryphon soit le célèbre rabbin Tarphon, une des lumières du Judaïsme, mort vers 135, souvent nommé dans la Mischna; mais saint Justin a bien pu le mettre en scène, même s'il n'a jamais eu de relation avec lui, d'autant que le type qu'il représente, dit Lagrange, n'a rien d'helléniste; c'est le rabbin palestinien dont tout l'idéal est enfermé dans la Tradition et la Loi. Saint Justin essaye de lui prouver la messianité de Jésus et la vérité de sa religion.

L'ouvrage, dédié à Marc Pompée, personnage inconnu, comprend 142 chapitres. Le dialogue est censé durer deux jours, ce qui divise artificiellement le traité en deux **parties** : les chapitres 1-73 correspondent au premier jour, les chapitres 74-142 au second. Cette division superficielle semble avoir paru suffire à l'auteur " pour constituer le squelette de son œuvre ", et peut-être ne faisait-il en cela que suivre les préceptes de la rhétorique enseignée dans les écoles à son époque.

La **Ire partie** (ch. 1-73), en dehors du prologue (ch. 1-8), s'attache à établir surtout deux idées : 1. la *caducité* de l'Ancienne Alliance et de ses préceptes; elle va être remplacée par la Loi de Jésus-Christ, qui s'étend à tous les peuples, domine tous les siècles et s'impose à tous (ch. 10-42); 2. la *préexistence* du Christ, l'identité du Logos avec le Dieu qui est apparu aux patriarches dans l'Ancien Testament, a parlé aux prophètes, puis s'est incarné dans le sein virginal de Marie (ch. 43-73). Mais le développement de ces pensées est interrompu par de nombreuses *digressions* sur la méchanceté des Juifs (16-17), les parousies (30-39), [digression coupée elle-même par une autre sur les faux-chrétiens (35-36)], le précurseur (49-52), les rits mosaïques (67), les contrefaçons diaboliques (69-70), la mutilation des Ecritures (71-73).

La **IIe partie** (74-142) reprend d'abord le second sujet de la partie précédente et achève de prouver, dans les ch. 74-108, que les prophètes certifient et proclament que *Jésus-Christ est le Fils de Dieu.* — La fin, au contraire, de cette partie (ch. 109-142) est nettement dominée par la doctrine de la *vocation des Gentils :* " la société chrétienne, œuvre des apôtres, est en toute vérité la race promise à Abraham, l'héritière de toutes les promesses de l'Ancien Testament ". L'ouvrage s'achève par des vœux pour la conversion de Tryphon et de ses amis (142).

[1] *P. G.*, 6, 471-800. Edition spéciale, G. ARCHAMBAULT, *op. cit.*

Il est important de noter l'**attitude** prise par saint Justin et par les auteurs orthodoxes **à l'égard des Juifs.** A la différence de Marcion, qui coupait les ponts entre la synagogue et l'Eglise, il persistait à regarder l'Ancien Testament comme une préparation du Nouveau et à montrer que les prophètes sont les introducteurs, divinement inspirés, à la doctrine chrétienne [1]. Du reste, Tryphon ne se convertit pas : il discute point par point les prophéties, les applique à des personnages de l'Ancien Testament, en nie la réalisation parfaite en Jésus. Il a du moins la loyauté de reconnaître que Justin a été modéré dans la forme et prenant pour le fond.

C) — **Les Apologies** ne sont pas des œuvres d'art composées de parties nettement distinctes et régulièrement agencées. On peut, cependant, reconnaître dans la **Ire de ces Apologies** [2] trois séries de pensées, allant des chap. 1 à 20; 21 à 60; 61 à 68.

1° **La première série** (1-20) tend directement *à disculper les chrétiens* des crimes dont on les accuse. Après avoir proposé son but (1-3), saint Justin prouve que leur nom seul est synonyme d'honnêteté, par un jeu de mots sur l'étymologie de χριστιανός, qui serait non seulement χριστός, Christ, mais χρηστός, honnête, (chap. 4); 2) qu'ils ne sont pas athées, le culte des idoles étant absurde (5-9); 3) qu'ils sont honnêtes et loyaux, témoin, en particulier, leur culte et les enseignements moraux du Christ (10-17); 4) que la résurrection des morts, soutien de la morale, n'a rien d'inadmissible même pour les païens (18-20).

2° **La deuxième série** de pensées (21-60), compare le paganisme au christianisme et montre positivement *la supériorité de celui-ci :* 1) les fables païennes, parfois honteuses, les pratiques de débauche, de magie et de corruption, mettent les païens bien au-dessous des chrétiens (21-29); 2) les prophéties messianiques prouvent la divinité du Christ : saint Justin développe longuement cette preuve (30-52), en l'efficacité de laquelle il a grande confiance : "nous espérons que cette preuve vous paraîtra convaincante et décisive", déclare-t-il ingénument aux empereurs (30); 3) enfin, après avoir noté que les Gentils eux-mêmes sont appelés à la foi chrétienne par les prophéties, il montre que le paganisme, les philosophes païens en particulier, même le divin Platon, ont emprunté à la Bible, aux prophètes ce qu'ils ont de meilleur (53-60).

3° **Par manière de conclusion** (61-68), il croit nécessaire de prouver aux empereurs que les pratiques chrétiennes n'ont rien d'immoral : "si nous omettions ce point de notre exposition, dit-il, nous paraîtrions être en faute (61)". Il leur présente donc la cérémonie *de l'initiation chrétienne*, qu'il appelle illumination (φωτισμός). Après une dernière allusion aux contrefaçons païennes ou diaboliques et à l'aveuglement des Juifs (62-64), il révèle pour la première fois au grand public les rits sacrés du sacrifice eucharistique, célébré dans les réunions dominicales (65-67), et achève tout son écrit par cette magnifique apostrophe aux empereurs :

[1] G. BARDY, *loc. cit.*, col. 2237.
[2] *P. G.*, 6, 327-440, Edition spéciale, L. PAUTIGNY, *op. cit.*

"Nous vous le prédisons, vous n'échapperez pas au futur jugement de Dieu, si vous persévérez dans l'injustice. Quant à nous, nous nous écrierons : que la volonté de Dieu soit faite!" — A titre documentaire, saint Justin joint à son apologie le rescrit d'Adrien à Minucius Fundanus, dont une saine critique reconnaît l'authenticité [1].

La IIe Apologie [2] : 1. Saint Justin proteste d'abord contre l'injustice d'Urbicus (ch. 1-2) et dénonce les calomnies du cynique Crescent, dont il démontrera plus loin l'immoralité (ch. 3).

2. — Il *répond à une objection ironique* des païens (pourquoi les chrétiens ne se tuent-ils pas eux-mêmes pour aller plus vite à leur Dieu?)par la réprobation du suicide (ch. 4), et il explique pourquoi Dieu ne les délivre pas des persécuteurs (ch. 5-7).

3. — Il montre que la *doctrine morale* des chrétiens est bien plus élevée que celle même des philosophes stoïciens et que leur conduite est irréprochable (ch. 8-13), et c'est à cette occasion qu'il développe avec le plus d'ampleur, dans les ch. 8, 10, 13, sa doctrine si originale et si nouvelle du verbe séminal (λόγος σπερματικός), dont le nom seul est emprunté au stoïcisme.

4. — Enfin, il demande aux empereurs de sanctionner sa requête et d'ordonner de suivre envers les chrétiens une procédure régulière (ch. 14-15).

III. — DOCTRINE DE SAINT JUSTIN.

On peut tour à tour, avec le P. Lagrange, considérer saint Justin comme *philosophe*, comme *théologien*, comme *docteur de l'Eglise catholique*. Nous insisterons, cependant, davantage sur le premier aspect de sa doctrine, celui qui caractérise le mieux sa méthode apologétique.

A) — **Saint Justin philosophe.** — Saint Justin est philosophe ; il tient beaucoup à ce titre, mais nous savons, par lui-même, quel sens il lui donnait depuis sa conversion. La philosophie pour lui n'est autre chose que le christianisme lui-même. Cependant, dans son exposé de la religion, il a utilisé les données des philosophies profanes, et en cela il est un initiateur, spécialement par l'usage qu'il a fait de la doctrine du *Logos*. Mais pour juger son innovation, il faut se rappeler ce qu'était le Logos dans la philosophie grecque.

1° — **Le Logos dans la philosophie** [3]. Le mot *Logos* (λόγος, parole, raison) a tenu une grande place dans la philosophie ancienne, avant d'être adopté par la théologie chrétienne.

---

[1] P. Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, Paris, 1897, p. 41-43.

[2] *P. G.*, **6**, 441-470. Edition spéciale L. Pautigny, *op. cit.*

[3] J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 41-73; 183-205. — M.-J. Lagrange, *Revue biblique*, 1923, deux articles.

Héraclite (VIe siècle) semble avoir été le premier à appeler Logos un certain principe permanent d'ordre et de stabilité dans le monde matériel ou rationnel. Ce principe ne dépassait pas la matière : c'était le feu.

Platon n'en a jamais parlé, pas plus qu'Aristote. C'est plus tard seulement que le *monde intelligible* platonicien, modèle et principe du monde sensible, sera identifié avec le Logos, longtemps après que le stoïcisme aura ramené pareillement au Logos la conception aristotélicienne de la Nature, ce principe de mouvement et de vie qui agit toujours en vue d'une fin et ne fait rien en vain. C'est, en effet, dans le stoïcisme et le néoplatonisme que la doctrine du Logos a joué un rôle prépondérant.

Panthéïstes, **les stoïciens** n'admettaient aucun principe transcendant au monde ; celui-ci se suffit parfaitement à lui-même, trouvant en lui-même et *la force* qui le meut et *la loi* qui le conduit. Ce principe immanent d'ordre et de vie, cette *âme du monde*, cette raison suprême de tout ce qui a été, est et sera, c'est le Logos ; il est appelé souvent λόγος σπερματικός, en tant que *germe* d'où sort le monde et force vitale qui l'anime. En même temps que principe, il est aussi le terme dans lequel viennent se perdre et s'anéantir les êtres particuliers. Le Logos stoïcien est identique à Dieu, ou à Zeus, le Père des dieux.

Le Logos fut donc popularisé par le stoïcisme, qui fut la philosophie du plus grand nombre ; il s'imposa même aux **disciples de Platon**, qui distinguaient Dieu du monde et en faisaient un Être transcendant. " Dans ce système, dit le P. Lagrange, il devait naturellement être plus ou moins identifié avec Dieu, comme sa raison et sa parole ; comme *raison*, il devint le centre des idées divines, la cause idéale du monde ; comme *parole*, l'instrument dont Dieu se sert pour créer et pour gouverner "[1]. — C'est dans Plutarque que se trouve le mieux décrit ce Logos néo-platonicien avec ses deux traits, d'*idée* et d'*instrument*, remplaçant la *loi* et la *force* du monisme stoïcien. Il n'est plus par lui-même principe de vie, mais seulement d'ordre et d'harmonie. Il existe en dehors de Dieu, dans les êtres particuliers, l'homme surtout, en qui Dieu a déposé des λόγοι partiels, germes divins, principes d'ordre.

Les Juifs hellénistes [2] acceptèrent à leur tour la doctrine du Logos et l'adaptèrent à leur monothéisme. Ce fut surtout l'œuvre de *Philon*. " Philon, platonicien teinté de stoïcisme, monothéiste résolu, adopta le Logos, mais au sens platonicien de cause exemplaire et instrumentale du monde. Enclin à donner de Dieu une idée si haute qu'il le fondait presque en une abstraction, il avait dans le Logos un *intermédiaire utile*, qui dispensait Dieu du contact avec le monde et avec les âmes droites qui n'étaient pas assez pures pour atteindre à la contemplation du souverain bien. Cherchant dans l'Ecriture quel avait pu être le rôle du Logos, il l'identifiait avec *l'ange* des grandes apparitions. Premier-né de de Dieu, chargé de parler aux hommes en son nom, le Logos était donc *Dieu* et Philon ne recule pas devant ce terme ; mais lorsqu'on s'efforce de saisir sa personnalité, elle s'échappe ou s'abaisse. Le rayon, émané du soleil, retourne à son foyer, à moins qu'il ne s'en sépare tout à fait "[3].

Le Néo-Stoïcisme, représenté par Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, est surtout préoccupé de morale. Cependant *Marc-Aurèle*, qui essaya

[1] *S. Justin*, p. 159. — [2] LEBRETON, *op. cit.*, p. 183-205.
[3] LAGRANGE, *ibid.*, p. 159.

plus que les autres de comprendre le monde et la destinée de l'homme, a appuyé ses conceptions sur l'ancienne doctrine stoïcienne du Logos. Moniste décidé, il ne voit dans le Logos, dit Lebreton, que la *loi* du monde, la *force* inexorable, qui entraîne tout et sacrifie tout à son but, la *raison universelle* d'où émane toute âme humaine, et où, à la mort, elle doit rentrer. " Tu es né partie du tout, écrit Marc-Aurèle dans ses Pensées, IV, 14 ;... tu disparaîtras dans l'être qui t'a engendré, ou plutôt tu rentreras, à la suite d'un changement, dans sa raison séminale ".

2° — **La philosophie de saint Justin.** — L'attitude de saint Justin vis-à-vis du Logos est d'autant plus intéressante qu'il est peut-être **le premier,** parmi les auteurs chrétiens orthodoxes, à **prendre une position nette** en face de cette grande conception philosophique. Sans doute, *saint Jean* avait employé le mot Logos dans le Prologue de son Evangile [1] ; mais y avait-il là une allusion aux concepts que les philosophes exprimaient par ce mot? La question est fort discutée. Plusieurs auteurs catholiques n'ont pas hésité à l'admettre. Certains y voient une invite à la raison hellénique, " une réponse aux désirs des âmes grecques " qu'une certaine théorie du *Logos* a séduites sans les satisfaire [2]. D'autres admettent une influence exercée par Alexandrie dans l'adoption par saint Jean du *terme* Logos, tout en reconnaissant que, pour le sens du mot, ce qui domine dans saint Jean c'est la tradition biblique, tandis que la spéculation hellénique a particulièrement a marqué son empreinte dans la pensée de Philon [3]. Le P. Lagrange, dans son récent commentaire de l'*Evangile selon saint Jean* [4] n'admet aucune espèce d'influence alexandrine *directement* subie par l'auteur du IVe Evangile, qui n'a même pas l'intention de réagir contre un concept courant et jugé dangereux. Outre l'inspiration et la part de la révélation de Dieu dont saint Jean est l'intermédiaire autorisé, la Bible est sa vraie, son unique source; c'est de la *Sagesse* et de saint Paul, que vient en droite ligne non seulement la pensée, mais le terme même de Logos. S'il en est ainsi (et la démonstration du P. Lagrange est aussi pressante et forte que souple et nuancée), l'*originalité de saint Justin* n'en est que plus évidente. Il est vraiment le premier à tendre directement la main aux âmes imbues par la philosophie grecque de la

[1] En dehors du Prologue, où il est donné quatre fois, ce mot ne se trouve que dans *Apoc.*, XIX, 13, et I *Ep. Joan.*, I, 1.

[2] P. Rousselot, dans *Christus*, (édit. 1916), p. 1017-1018.

[3] J. Lebreton, dans les *Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 388-389 et p. 515, sq. (Note I).

[4] Paris, 1925, p. CLXXVII-CLXXXIV, et p. 28-34.

doctrine du Logos. Cette préoccupation, qui n'apparaît nulle part chez saint Jean, est évidente chez lui. On la remarque surtout dans sa IIe *Apologie*.

Dans la Ie *Apologie*, saint Justin s'était attaché à montrer que les philosophes stoïciens et platoniciens **avaient emprunté à Moïse** et aux prophètes le meilleur de leur doctrine. C'était une opinion courante chez les Juifs, opinion qu'adoptèrent après lui Clément d'Alexandrie et Eusèbe. En fait, elle ne reposait que sur une fraude [1]. Saint Justin la découvrit-il plus tard, et est-ce pour se corriger qu'il composa la IIe apologie? — Peut-être. En tout cas, il avait aperçu les lacunes de sa première théorie et il chercha à y suppléer. Sans doute aussi avait-il eu occasion de mieux connaître la pensée de M. Aurèle, et avait-il été frappé de son incohérence et aussi du point d'appui facile qu'elle présentait à la philosophie chrétienne.

Saint Justin distingue, dans sa IIe *Apologie*, le **Verbe Parfait** (ὁ πᾶς λόγος), qui est le Verbe de Dieu, absolument distinct de l'univers, du **verbe séminal,** σπερματικὸς λόγος. Celui-ci est dans les hommes, les sages surtout, non par émanation, comme dans le stoïcisme, mais par une semence reçue et donc distincte : c'est la raison humaine [2]. Par une activité sage et prudente, elle peut s'élever à une connaissance partielle, imparfaite, mais très haute et très utile du Verbe Parfait, du Logos divin. Ainsi ont fait les anciens philosophes, Socrate, Platon. Mais la connaissance pleine, complète et sûre du Logos n'est donnée que par révélation : c'est celle des chrétiens et le Logos est le Christ, en qui, " il a paru pour nous corps, verbe et âme " [3]. C'est à cause de leur connaissance partielle du Logos que les philosophes ont été persécutés, sous l'influence des démons. Les chrétiens ne sont victimes des mêmes violences et de plus dures encore que parce qu'ils ont du Logos la connaissance entière par la révélation. — Telle est dans ses traits essentiels la doctrine philosophique que saint Justin développe dans les chapitres 8, 10, 13 de sa IIe *Apologie*. Il faut en retenir, outre l'absolue transcendance du Logos, qu'une double espèce de connaissance est donnée à l'homme : l'une, naturelle, est produite par la raison, l'autre, surnaturelle,donnée par la révélation et la foi [4].

[1] LAGRANGE, *Saint Justin*, p. 132-133. — [2] *Ibid.*, 134-144. — [3] II *Apol.*, 10.
[4] La première est un *germe* par rapport à la seconde : formule utile, mais à surveiller, car elle peut prêter à confusion.

Marc Aurèle lut-il l'écrit par lequel un philosophe lui présentait ce nouveau Logos, assez différent du sien? Ce n'est guère probable. En tout cas, il ne comprit pas que la doctrine chrétienne du Verbe était destinée à renouveler le monde [1]. A cet égard, l'apologie de saint Justin n'atteignit guère son but. Mais à un autre point de vue, son œuvre avait **une portée immense** : elle contient déjà " un appel au *témoignage de la raison* sur les vérités essentielles qu'enseigne aussi le christianisme : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la distinction du bien et du mal, le jugement après la mort, avec ses récompenses ou ses peines ". Sans doute, on ne trouve pas encore chez lui " un usage méthodique de la raison dans l'explication des vérités de la foi ", mais Justin en montre la voie par son alliance avec la philosophie spiritualiste de Platon. " La grande œuvre fut reprise par *Origène*, avec trop d'engouement pour la philosophie. Il était réservé à *saint Augustin* de tracer les grandes lignes qui servirent à *saint Thomas d'Aquin* pour construire la *Somme théologique*. Mais le modeste précurseur ne doit point être oublié! " [2]

B) — **Le théologien** [3]. *Sa doctrine sur Dieu, sur la Trinité.* 1° — Le goût de saint Justin pour la philosophie et son ardeur à conclure un pacte d'alliance entre elle et le christianisme ne l'ont-ils pas amené à **diminuer la doctrine chrétienne** en quelque point? On l'a prétendu. Remarquons, d'abord, que pour lui la vraie philosophie est moins une spéculation qu'une religion, la religion chrétienne [4]; et d'autre part, pour lui l'effort rationnel, loin de remplacer la foi, ne peut pas seul y conduire : elle est surtout un don de Dieu, qui s'acquiert par la prière [5]; c'est encore la prière qui obtient la pleine intelligence des Ecritures [6]. Ces observations suffisent à montrer le peu de vraisemblance d'une diminution des vérités révélées, au profit de la raison. C'est plutôt le contraire qui serait à redouter. Mais regardons-y de plus près. Notons en particulier l'influence du *platonisme* sur sa pensée : nous y trouverons occasion de préciser sa doctrine sur Dieu, sur la Trinité.

2° — Les **autres philosophies** eurent moins de prise sur sa pensée. *L'Epicurisme* n'eut de lui que le mépris; il cite Epicure en compagnie

[1] LAGRANGE, *op. cit.*, p. 202.
[2] *Ibid.*, p. 156.
[3] G. BARDY, *Dict. théol.*, *o. c.*, col. 2244-2245.
[4] *Dialog.*, VIII, 1. — [5] *Ibid.*, VII, 3. — [6] *Ibid.*, LVIII, 1 et *passim*.

de Sardanapale ou des débauchés [1]; ses disciples méritaient encore moins d'égards. Il garda toujours une réelle sympathie pour la morale austère du *Stoïcisme* [2], celui de Musonius en particulier; mais il trouvait sa métaphysique, fondement de la morale, par trop insuffisante; il est vide de Dieu, d'un Dieu vivant : c'est le grand reproche que lui fit toujours saint Justin, comme au moment de sa conversion. Et si dans sa première apologie il s'appuie sur les théories stoïciennes pour établir la réalité du feu éternel, il n'a nulle tendresse pour la divinité matérielle de ces philosophes. Le stoïcisme n'a donc affaibli en rien son orthodoxie.

3° — Le **platonisme** [3] eut-il sur lui plus d'influence? On l'a accusé d'avoir *a*) nié la création *ex nihilo;* — *b*) exagéré la transcendance de Dieu; — *c*) subordonné le Verbe au Père. — Le P. Lagrange le disculpe sur tous ces points.

a) — Pour **la création "ex nihilo"** elle n'est niée nulle part par saint Justin et elle est supposée non seulement par la source première d'où il tire toute sa doctrine, la Sainte Ecriture, dont il cite formellement le premier verset (" *in principio Deus creavit cælum et terram* "), mais encore par sa doctrine théologique du Logos. Si dans une Apologie [4] il déclare que Dieu tira tout d'une matière sans forme, il se réfère à une opinion de Platon, sans l'adopter toute entière; car ailleurs [5] il distingue fort bien la création et l'ornementation du monde.

b) — La **transcendance exagérée de Dieu** dans la philosophie alexandrine, spécialement de Philon, n'a pas pénétré dans la doctrine de saint Justin, malgré le grand rôle qu'il attribue au Verbe. Cette transcendance consiste essentiellement dans la négation de la substance de Dieu ou dans l'absence de toute relation avec le monde, double excès qu'évite saint Justin. Son erreur relativement à Platon, remarque son historien, a plutôt été " de lire le philosophe avec un esprit si préoccupé des vérités chrétiennes qu'il croyait les reconnaître dans son texte " [6].

c) — Le **subordinatianisme** tant reproché à saint Justin doit aussi être très atténué, il ne disparaît pas complètement. Il convient de ne pas trop presser certaines expressions [7]

---

[1] II *Apol.* 6 et 15.

[2] Voir LAGRANGE, *op. cit.*, p. 145-148. G. BARDY, *Saint Justin et le stoïcisme* dans les *Rech. Sc. Relig.*, t. XIII (1923), p. 491-510, t. XIV (1924) p. 33-45.

[3] Voir LAGRANGE, *op. cit.*, p. 149-174.

[4] I *Apol.* 10. — [5] II *Apol.*, 6.

[6] *Op. cit.*, p. 155. Voir aussi G. BARDY, *Dict. théol.*, col. 2254-2256.

[7] Dans *Dial.*, 56, le Verbe est appelé un " autre Dieu ", mot qu'on a parfois traduit par " Dieu secondaire ". Dans I *Apol.*, 10, il est nommé simplement *divin* (θεῖος ὤν). Etc.

écrites à une époque où les formules juives si strictement monothéistes sont présentes à tous les esprits, et où la terminologie catholique n'est pas encore fixée. De plus, même en écrivant Logos, saint Justin a souvent en vue le Verbe incarné, qui, comme tel, se déclare inférieur au Père (Jean, XIV, 23). Si l'on s'attache à la doctrine, le subordinatianisme se présente sous deux formes; il donne le Verbe comme un instrument nécessaire soit de la création soit de la révélation.

Sur le premier point, saint Justin n'a certainement pas erré, car pour lui la **création** est un attribut de la divinité comme telle, ou s'il l'attribue à une Personne, c'est du Père qu'il s'agit, au lieu de distinguer du Dieu suprême, avec le gnosticisme, un Démiurge (créateur), qui serait ici le Logos, le Verbe, engendré en vue de la création, dans l'impossibilité où serait le Père, de créer par lui-même. Dieu a créé le monde et il l'a créé par son Verbe, parce que tel est son mode essentiel d'agir, mais non point parce que le Verbe serait engendré dans ce but.

Ailleurs, saint Justin semble faire du Verbe l'intermédiaire nécessaire **pour voir Dieu**, le Père étant *invisible*. Mais on doit bien observer qu'une telle erreur serait contraire à ses opinions philosophiques; car il avoue lui-même avoir été assez sot pour espérer voir Dieu dès ce monde par la contemplation que lui avait enseignée le platonisme. Son erreur a été plutôt d'ordre exégétique et elle a consisté dans la simple exagération d'un principe chrétien, à savoir que le Verbe devait s'incarner. Préoccupé de prouver que c'est le Logos qui est apparu dans l'Ancien Testament, il a trop insisté sur l'invisibilité naturelle du Père; " mais il ne croyait pas, dit le P. Lagrange, que le Père fût invisible, même avec la grâce de l'Esprit-Saint, ni que le Fils fût visible sans cette grâce, si ce n'est par l'Incarnation " [1].

Sur un point cependant, concède le savant biographe, Justin a prêté le flanc à la critique; c'est lorsqu'il répète que le " Fils est né en vertu d'un dessein réfléchi, d'une **volonté libre du Père**, sans rien dire de la nécessité de cette filiation. Il n'a exprimé qu'une partie de la vérité, et sans doute ne l'a pas comprise tout entière " [2]. Nous avons vu plus haut (p. 104-105) qu'il est peut-être possible de l'excuser même sur ce point.

[1] *Op. cit.*, p. 170. — [2] *Ibid.*, p. 174.

4° — En dehors du Père et du Verbe, saint Justin affirme sa foi au **Saint-Esprit** [1]. En cette matière, sa spéculation est vite à court; sa pensée s'embarrasse, dit M. Bardy, lorsqu'il veut expliquer la nature et le rôle de cet Esprit : mais il tient, au nom de la tradition, à en affirmer l'existence. C'est à ce titre de témoin de la tradition que son témoignage est précieux sur ce point, comme sur bien d'autres.

C) — **Le docteur de l'Eglise catholique** [2]. Bien que sa qualité de martyr ne permette pas de l'honorer sous ce vocable, saint Justin a magnifiquement mérité ce titre :

1° — par son **sens de l'unité** de tous les chrétiens dans la profession d'une foi commune, que l'on trouve souvent affirmée par lui, mais qui devait surtout faire l'objet de son *Traité contre toutes les hérésies;*

2° — par son **culte pour les Ecritures** : malgré son amour de la philosophie, c'est uniquement dans ce qu'il appelle les *Mémoires* (*souvenirs*) *des Apôtres* [3], qu'il cherche la source de la doctrine, ainsi que dans les écrits des prophètes, dont il affirme très catégoriquement l'inspiration;

3° — par la **pleine franchise de sa profession chrétienne** : dans ses apologies mêmes, à la différence de Minucius Felix qui l'adoucit au point de paraître ne présenter, en style cicéronien, qu'un " christianisme édulcoré ", se réservant sans doute, de le montrer ailleurs tout entier, saint Justin dit tout et il est si convaincu qu'il lui paraît impossible qu'on ne le soit pas, quand il aura dit franchement la vérité; aussi retrouve-t-on à chaque pas dans ses ouvrages les articles du *Symbole des Apôtres* [4], si bien qu'on a pu le reconstituer en entier avec des extraits de ses écrits;

4° — par son affirmation très nette **de la divinité du Christ** et de sa **mission rédemptrice** [5] : le Verbe s'est incarné *a*) d'abord pour enseigner la vérité aux hommes; *b*) pour les délivrer de l'esclavage du démon. Sans insister sur le péché originel, saint Justin dit que le péché d'Adam nous a valu la mort, dont nous a sauvés la *mort du Christ :* c'est par Isaïe

[1] G. Bardy, *Dict. théol., o. c.*, col. 2261-2262.
[2] Voir Lagrange, *op. cit.*, p. 176-193.
[3] Ces mots désignent, au moins, les trois Evangiles synoptiques. Diverses allusions prouvent que saint Justin connaissait aussi le IVe Évangile. G. Bardy, *op. cit.*, col. 2247-2249. Voir Lagrange, *S. Jean*, p. XLVIII-XLIX.
[4] Ses deux éléments, trinitaire et christologique, y sont, disjoints mais précis.
[5] J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 114-115.

surtout qu'il a expliqué le rôle de sa passion [1]. — Il a associé à son œuvre rédemptrice **Marie**, qu'il oppose à Eve [2]. Avant lui, saint Ignace avait hautement affirmé la virginité de Marie avec sa maternité divine; mais il semble être le premier à exposer son rôle dans la Rédemption.

Sur un seul point, l'esprit traditionnel de saint Justin est en défaut : il admit, depuis son séjour en Asie sans doute, le règne temporel du *Christ* pendant mille ans. Il reconnaissait que tous les chrétiens n'admettaient pas cette doctrine; mais il jugeait plus parfait d'y croire.

Fort précieux est encore son témoignage sur **la liturgie catholique** au IIe siècle, concernant surtout le sacrement du Baptême, l'Eucharistie et les réunions dominicales [3].

a) — C'est **le Baptême** qui est décrit au chap. 61 de la Ire Apologie. Justin l'appelle illumination, parce que, dit-il, ceux qui reçoivent la doctrine chrétienne ont l'esprit illuminé; mais elle est produite en un bain (λουτρόν), dans lequel on est lavé au nom des trois Personnes, et dont l'effet est de régénérer (ἀναγέννησις) [4].

b) — **Les réunions chrétiennes**, décrites surtout dans la même apologie, comprennent, d'après le chapitre 67, deux parties : 1) — des *lectures* sacrées, suivies de l'*exhortation* de l'évêque et de *prières communes;* 2) — l'*oblation* du pain et du vin, suivie de l'*Eucharistie*, et s'achevant par la communion. — Le chapitre 65, qui décrit les réunions faites après le Baptême, omet, dans la première partie, les lectures et l'exhortation, pour signaler immédiatement les prières communes, auxquelles il ajoute le baiser de paix; la seconde partie concorde parfaitement avec celle de l'autre description [5].

c) — Saint Justin ne se contente pas de décrire la liturgie eucharistique; il en fait connaître simplement *la doctrine*, au chapitre 66 de cette apologie. Il est impossible de n'y pas reconnaître la **doctrine catholique** actuelle de la transsubstantiation et du sacrifice de la messe. Il développe cette notion du sacrifice en d'autres passages de ses écrits, spécialement dans le dialogue avec Tryphon [6]. Tout cela est

---

[1] Voir *Dialog.*, ch. 43, 53, 89, 95, 117 et *passim.*

[2] *Dialog.*, ch. 100. — [3] I *Apol.*, ch. 61, 65, 66, 67. — [4] *Ibid.*, 61, 66, etc.

[5] *Ibid.*, ch. 65, 67. Voir Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1909, p. 50.

[6] *Dialog.*, 41, 70, 117. Voir le très beau chapitre de Mgr Batiffol, dans *L'Eucharistie*, p. 6-32. A la page 31, résumé en dix thèses de la doctrine eucharistique de saint Justin.

exposé par saint Justin avec la calme simplicité d'un croyant fier de sa foi et comptant avant tout sur la puissance d'attraction de la vérité [1].

CHAPITRE IV.

Les derniers apologistes du IIe siècle.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

1 — sur l'ensemble du chapitre, voir la bibliog. du chap. II, p. 103.
2 — sur chaque auteur, voir en note.

I. — TATIEN [2].

Tatien, disciple de saint Justin à Rome, naquit en Assyrie, vers 120. Il reçut une éducation grecque assez soignée, et il n'était pas moins remarquable par son érudition que par sa **culture littéraire et philosophique.** Devenu sophiste, colportant ses discours de ville en ville, il étudia diverses religions, se fit initier à plusieurs mystères et enfin se convertit au christianisme, à Rome sans doute. Là, il suivit les cours de saint Justin. Il ouvrit lui-même une école, à l'exemple de son maître, après la mort de ce dernier. En la douzième année de M.-Aurèle, 172-173, il tomba dans l'hérésie encratite. D'après saint Irénée, Tatien proscrivait le mariage comme une fornication et admettait des séries d'éons. Clément d'Alexandrie [3] connaissait de lui un ouvrage sur *la perfection d'après le Sauveur*, où le mariage était condamné; aussi le réfuta-t-il avec un soin particulier, dans le *Stromates*. Tatien revint en Orient et y mourut, on ne sait à quelle date.

Des **nombreux ouvrages** écrits par Tatien deux seuls sont conservés : le *Discours aux Grecs*, composé vers 170,

[1] La discipline de l'Arcane est absolument inconnue de saint Justin. Voir sur cette question P. BATIFFOL, *Etudes*, Ie série, p. 17-18 et *Dict. théol.*, Art. *Arcane*, col. 1749. — Le silence de saint Justin est un des grands arguments à invoquer contre l'existence de cette loi de son temps.

[2] **Edition** : *P. G.*, **6** et OTTO (voir chap. II). — **Etudes** : A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*. Paris, 1903. — O. BARDENHEWER, *Pat.* I, p. 136-140. — P. LADEUZE, *Rev. Hist. Eccl.*, 1905, p. 356-360.

[3] Voir le résumé de la réfutation de Tatien par Clément d'Alexandrie (*Strom.* III, 9....) dans le *Dict. théol.*, art. *Encratites*, par G. BAREILLE, col. 11-13.

avant son éclat hérétique, et le **Diatessaron** (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον), composé après son retour en Orient [1]. Cet évangile unique, obtenu par l'addition des textes des quatre évangiles canoniques de façon à ne constituer qu'un seul écrit, jouit d'une grande vogue en Syrie jusqu'au Ve siècle, fut adopté dans la liturgie syriaque et commenté par saint Ephrem. C'est même surtout à l'aide de ce commentaire qu'on a pu reconstituer en très grande partie le texte de l'ouvrage qui était perdu (voir p. 370).

Le **Discours aux Grecs** [2] nous est parvenu en entier. Tatien s'attache surtout à démontrer la *supériorité* des chrétiens sur les païens (ch. 1-4 : introduction), tant au point de vue *doctrinal* (Ire partie : ch. 5-30) qu'au point de vue *chronologique* (IIe partie : ch. 31-42). La *première* partie montre tour à tour cette supériorité dans les doctrines du Logos, de la résurrection, des anges, de l'âme, de l'esprit, du monde, etc... La *deuxième* est surtout une discussion chronologique, destinée à prouver que les écrits bibliques sont bien *antérieurs* aux ouvrages païens. L'auteur y dresse, en érudit, aux chapitres 33 et 34, le *catalogue des statues* qu'il a rencontrées à Rome, pour prouver l'immoralité des artistes gréco-romains.

Tatien se rapproche beaucoup moins, par le **caractère**, de saint Justin son maître, que de Tertullien ; comme lui, il est excessif, jusqu'au paradoxe, railleur et violent. Son discours est moins une apologie qu'une attaque dirigée contre toute la culture gréco-romaine qu'il accable de ses sarcasmes, en même temps que les religions païennes. " Il ne trouve rien de bon chez les païens : l'art des Grecs est immoral; leur littérature est puérile, leur philosophie mensongère, leur langue même n'est ni pure, ni uniforme. C'est d'un bout à l'autre l'apologie du poing fermé " [3]. Il a bien tort, du reste, d'être si exigeant pour les autres. Les défauts abondent chez lui. Sa composition est souvent lâche et négligée comme celle de saint Justin ; son style est affecté et vise à l'effet. Mais il a la verve et le mordant du satirique. Au demeurant, " c'est un écrivain prétentieux mais habile ", dit M. Puech, et l'on aurait tort de le prendre pour un barbare sans culture [4].

---

[1] Vers 172, en syriaque plus probablement. Voir R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 44-45. P. MARTIN, dans *Rev. Quest. hist.*, av. 1883, p. 349-394.
[2] *P. G.*, **6**, 803-888. — [3] J. TIXERONT, *Précis de Patrologie*, p. 53.
[4] HEILER, *De Tatiani dicendi genere*, Marb., 1909.

II. — ATHÉNAGORE [1]

Athénagore, " l'auteur d'une des plus belles et des plus anciennes apologies de la religion chrétienne " selon Bossuet, était " athénien, philosophe chrétien ", d'après le titre de son Apologie. On ne sait presque rien de **sa vie.** Eusèbe et saint Jérôme ne le nomment même pas. Philippe de Side, vers 430, lui consacra une notice, en partie conservée, mais erronée en bien des points. On en peut retenir qu'Athénagore, païen de naissance, se convertit en étudiant les Ecritures dans le but de réfuter le christianisme. Il semble avoir suivi les leçons de l'école catéchétique d'Alexandrie. Vers 177-178, il adressa aux empereurs Marc-Aurèle et Commode " germaniques, sarmatiques et surtout philosophes " une *Supplique pour les Chrétiens* (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν) et composa quelque temps après un traité *De la résurrection des corps*. La date de sa mort est inconnue.

Dans **ce dernier écrit,** [2] Athénagore démontre : 1) que la résurrection des corps est *possible* (ch. 1-10), car elle ne répugne ni à la science de Dieu, ni à sa puissance, ni à sa justice ; 2) que cette résurrection aura lieu *réellement*, car elle est *nécessaire* (ch. 11-25) ; quatre raisons le prouvent : la *destinée* de l'homme, créé pour vivre toujours ; *sa nature*, qui comprend deux éléments unis, l'âme et le corps ; *le jugement*, qui doit s'appliquer au composé humain, c'est à dire au corps comme à l'âme ; la *fin dernière*, qui ne peut être atteinte en cette vie. La raison confirme donc les données de la foi.

Mais c'est surtout l'**Apologie d'Athénagore**, qui doit nous retenir [3]. Il y réfute, comme saint Justin et Tatien, mais avec plus d'ordre et de méthode, les trois grandes accusations portées contre les chrétiens, celles d'*athéisme* (ch. 4-30), d'*immoralité* (31-34) et d'*anthropophagie* (35-36). — Un *exorde* (1-3) attire l'attention des empereurs et leur indique le but de l'écrit, tandis que les chapitres 37, 38, en guise de *conclusion*, leur adressent un pressant appel en faveur des chrétiens innocents, qui prient pour la prospérité

[1] **Editions :** *P. G.*, **6**, et E. SCHWARTZ, (*Text. u. Unt.* IV), Leipzig, 1888. **Etudes :** L. ARNOULD, *De Apologia Athenagoræ*, Paris, 1898. — J. TIXERONT, *Mélanges...* p. 74-89. — L. CHAUDOUARD, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle*, Lyon, 1905.

[2] *P. G.*, **6**, 973-1024. Voir G. BAREILLE, *Dict. théol.*, art. *Athénagore*, col 2213.

[3] *P. G.*, **6**, 899-972. Voir J. TIXERONT, *Mélanges...* p. 79-81.

de l'Etat et la transmission heureuse de la couronne impériale dans la famille régnante.

Les chrétiens ne sont pas **athées**, car ils adorent Dieu, un Dieu unique, quoique Père, Fils et Saint-Esprit. Ils n'offrent pas des sacrifices sanglants; mais Dieu n'apprécie que le sacrifice spirituel. Ils n'honorent pas les dieux du paganisme; mais ces prétendus dieux sont indignes de tout culte, et l'apologiste, passant ici à l'offensive, démontre avec autant de fermeté que de modération que ces dieux sont de simples créatures et que les miracles qu'on leur attribue sont l'œuvre du démon.

Les chrétiens ne sont pas **immoraux**; ils s'interdisent jusqu'à la pensée du mal, par crainte du châtiment divin. Ils gardent la chasteté dans le mariage, et les secondes noces sont pour eux un *adultère décent* (opinion rigoriste du IIe s.). Les vrais coupables de ces désordres sont les païens. C'est bien le cas de répéter l'adage : ἡ πόρνη τὴν σώφρονα (ἐλέγχει), le vice accuse la vertu.

Enfin, les chrétiens sont innocents de toute **anthropophagie**. Plus respectueux de la vie du prochain que ne le sont les païens, ils fuient les jeux du cirque et condamnent l'exposition des enfants. D'ailleurs, leur foi en la résurrection les met en garde contre de tels excès.

L'Apologie d'Athénagore est l'**une des plus belles**, par sa haute tenue littéraire, la loyauté dans la *discussion* et l'étendue de la science de son auteur. La composition est remarquablement claire et méthodique, la phrase, toujours pleine, est très riche en idées, le raisonnement ferme et vigoureux; le style est précis et sobre, parfois concis jusqu'à la sécheresse. Tout l'ensemble de cet écrit révèle en cet apologiste un vrai philosophe et un maître qui discute selon les règles. Athénagore fut principalement un dialecticien, comme Tatien fut un polémiste et saint Justin un apôtre. Athénagore d'ailleurs et saint Justin se ressemblent sur plus d'un point, en particulier dans la manière bienveillante dont ils traitent la philosophie et les philosophes, et dans leur commun effort pour allier la philosophie et la religion.

C'est dans Athénagore qu'on trouve " la première **démonstration rationnelle** de **l'unité de Dieu** qui ait paru dans la littérature chrétienne ", dit G. Bareille. Le premier aussi, il a essayé une démonstration scientifique de la *Trinité*. Il a été accusé, il est vrai, de *subordinatianisme*, mais bien à tort : " car de tous les Apologistes du IIe siècle, c'est lui qui a affirmé avec le plus de netteté et de force l'unité et l'égalité des trois Personnes divines ". Rien ne prouve non plus qu'il n'ait admis qu'une *distinction nominale* entre le Saint-Esprit et les autres Personnes, quoiqu'il emploie la

comparaison du soleil et du rayon, que saint Justin condamnait, peut-être à tort [1].

III. — SAINT THÉOPHILE D'ANTIOCHE [2].

Ce n'est plus un apologiste philosophe que nous trouvons dans saint Théophile, mais **un fin lettré** d'une culture étendue et variée, au style élégant et facile, à la pensée originale et personnelle. Quoique né près de l'Euphrate, il reçut une éducation grecque, se convertit à la lecture de la Bible, fut nommé évêque d'Antioche en 169, d'après Eusèbe, qui cependant lui donne, à tort, un successeur en 177, car dans son apologie il signale la mort de Marc-Aurèle survenue en 180.

Ecrivain fécond en tous les genres, Théophile avait composé, outre les **Discours à Autolycus,** un autre ouvrage, apologétique aussi sans doute, sur les *origines de l'humanité* d'après la Bible et la mythologie, divers *traités de controverse* [3] (contre Hermogène, Marcion), des *écrits de pastorale* [4] (pour l'instruction et l'édification des fidèles) et enfin des *commentaires de la Bible* [5] (Proverbes, Evangiles), dont il ne reste que les fragments cités par saint Jérôme. Seuls, les trois *Discours apologétiques* à Autolycus sont conservés en entier [6].

Le premier, malgré sa brièveté (14 ch.) est particulièrement remarquable par l'insistance de l'auteur sur les conditions subjectives de la foi, l'influence de la pureté du cœur sur la croyance. Répondant aux railleries d'Autolycus sur l'invisibilité du Dieu chrétien, sur la foi en la résurrection et sur le nom chrétien lui-même, il montre, au sujet du premier point, que Dieu, invisible aux yeux du corps, peut être en partie connu par la raison, plus encore par la foi des âmes pures, et sera un jour contemplé face à face dans la gloire : "Montrez-moi l'homme que vous êtes et je vous montrerai mon Dieu" [7].

Le deuxième livre (38 chapitres) démontre la puérilité des doctrines païennes, auxquelles il oppose les enseignements de la foi. Au chapitre 15 de ce livre, Théophile y exprime pour la première fois par le mot Τριάς,

---

[1] J. TIXERONT, *Mélanges...* p. 83. Dans les pages 83-88, cet auteur étudie sommairement la doctrine d'Athénagore, notamment sa doctrine trinitaire. Ce point, on le sait, fut discuté par Bossuet dans les célèbres *Avertissements aux protestants*, qu'il écrivit contre Jurieu.

[2] **Edition :** *P. G.*, **6**, et OTTO, (*voir* chap. II). — **Etudes :** A. PUECH, *loc. cit.*, (chap. II). — A. POMMRICH, *Des Ap. Theophilus v. A... Logoslehre*, Leipzig, 1904.

[3] EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, IV, 24. — [4] *Ibid.*

[5] S. JÉRÔME, *De Viris illust.*, 25. Voir *P. G.* **6**, 1603-1604.

[6] *P. G.* **6**, 1023-1168.

[7] Δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου, κἀγώ σοι δείξω τὸν θεόν μου. (*Ad Autol.*, I, ch. 2).

Trinité[1], la distinction personnelle en Dieu du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, trois personnes que l'auteur appelle *Dieu*, le *Verbe*, la *Sagesse*[2].

Le troisième livre (30 chapitres) réfute les accusations ordinaires d'anthropophagie et d'immoralité ; il établit ensuite, dans une discussion chronologique, l'antériorité de la Bible sur les légendes païennes, comme l'avait déjà fait Tatien.

La composition de ces trois discours peut se placer dans les environs de l'an 180.

IV. — APOLOGISTES ORIENTAUX DONT LES ŒUVRES SONT PERDUES OU SECONDAIRES.

1° **Miltiade** [3]. — Cet Asiate, qui fut peut-être disciple de saint Justin, composa, outre divers écrits contre les montanistes et les gnostiques (surtout Valentiniens), trois apologies, l'une *Contre les Grecs*, l'autre *Contre les Juifs*, l'autre, adressée aux empereurs, " en faveur de la *philosophie* qu'il suivait ". Tout est perdu. Il écrivait dans la seconde partie du IIe siècle.

2° **Apollinaire** [4]. — Il était évêque de Hiérapolis, en Phrygie, au temps de Marc-Aurèle, à qui il adressa une apologie vers l'an 172. Il en écrivit deux autres, dirigées l'une *Contre les Grecs*, l'autre *Contre les Juifs*, en deux livres. Rien n'en subsiste, pas plus que de ses deux livres *Sur la vérité*.

3° **Méliton de Sardes** [5]. — Méliton, évêque de Sardes en Lydie, mort vers 195, fut un écrivain extraordinairement fécond. Eusèbe, qui dresse le catalogue de ses œuvres, en cite vingt de lui et il en omet, car Anastase le Sinaïte en signale encore deux autres.

Pas un seul de ces écrits n'est parvenu jusqu'à nous. Eusèbe note spécialement son opuscule adressé à Antonin (lire Marc-Aurèle) τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον, brève apologie, qui doit avoir été remise à l'empereur vers 172, et dont nous avons par Eusèbe quelques extraits. — Une autre apologie mise sous son nom, et dont il ne reste que le texte syriaque, n'est certainement pas de lui. C'est une *Oratio Melitonis*

[1] *Ad Autol.*, II, 15. Sur la doctrine trinitaire de S. Théophile, voir ci-dessus, p. 105.

[2] *Ibid.* I, 7, 11, 18.

[3] Voir dans OTTO, *Corpus*, t. IX, les témoignages sur cet auteur et les deux suivants. La source principale est EUSÈBE, *Hist. Eccl.* ; sur Miltiade, liv. V, ch. 17.

[4] OTTO, *Corpus*, IX. Voir EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, IV, 27.

[5] OTTO, *Corpus*, IX, et *P. G.*, 5, 1207-1232 (fragments). Eusèbe (*Hist. Eccl.* IV, 26) donne une longue énumération de ses œuvres. Étude spéciale : C. THOMAS, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893.

philosophi quæ habita est coram Antonino Cæsare. Peut-être a-t-elle été composée, en syriaque, au IIe ou au IIIe siècle.

4° **Hermias** [1]. — Hermias le philosophe est l'auteur d'une *Satire des philosophes profanes* (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων), critique très superficielle des philosophies anciennes et de leurs perpétuelles contradictions, écrite sur un ton badin, léger et spirituel. Elle est intéressante, mais sans grande valeur pour le fond. Elle ne mérite que dans un sens large le titre d'apologie. On ne sait rien de l'auteur ni de la date de composition de son écrit. La critique interne cependant, devait lui assigner avec quelque fondement la fin du IIe siècle, bien que plusieurs critiques ne le croient pas antérieur au Ve ou au VIe siècles.

V. — MINUCIUS FÉLIX [2].

Marcus Minucius Félix est l'auteur de l'*Octavius*, " la perle de la littérature apologétique ", selon Renan [3]. Il se présente lui-même dans son ouvrage sous le nom de *Marcus* (ch. III, 5). Saint Jérôme et Lactance nous donnent son nom entier. Il paraît être d'origine africaine et exerçait à Rome la profession d'avocat. L'art avec lequel son livre est composé nous est garant de son talent et de sa haute culture littéraire. Païen d'éducation, il ne s'est converti qu'assez tard au christianisme. Les deux amis qu'il met en scène avec lui ne sont guère plus connus que lui. *Octavius Januarius*, qui donnera son nom à l'ouvrage, est un chrétien, également converti du paganisme, avec Minucius ou peu avant lui. — *Cæcilius Natalis* est un païen, originaire de Cirta (Constantine), selon toute vraisemblance, mais établi à Rome lui aussi. Un arc de triomphe avait été élevé, à Cirta, par M. Cæcilius Natalis, triumvir sous Caracalla. Peut-être est-ce le même personnage.

L'ouvrage de Minucius qui nous raconte la conversion au christianisme de ce Cæcilius, comprend deux parties principales : *a*) une défense du paganisme par Cæcilius lui-même

---

[1] **Edition :** *P. G.*, 6, 1169-1180, et Otto, *Corpus*, t. IX, p. 1-31. **Etudes :** Freppel, *Les Apologistes chrétiens*, p. 55-74 (éd. 1887) et G. Bareille, *Dict. théol.*, art. *Hermias*, col. 2303-2306.

[2] **Edition :** *P. L.*, 3; J. P. Waltzing, édition, traduction et commentaire, Louvain, 1903. — **Etudes :** P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 148-175; P. Monceaux, *Hist. litt. Afr. chrét.*, I, p. 462-508; A. d'Alès, *Le plus ancien écrit chrétien en langue latine*, dans les *Etudes*, 1905 (t. 104), p. 454-479; G. B. Bertoldi, *M. Minuzio F. e suo dialogo Ottavio*, Rome, 1906.

[3] Dans *Marc-Aurèle*, p. 389.

(ch. 5-13); — *b*) la réponse victorieuse d'Octavius (14-38). Les chapitres 1-4 exposent les circonstances dans lesquelles s'est déroulée la scène et les chapitres 39-41 annoncent la conversion de Cæcilius qui sert de conclusion à tout l'écrit.

Après lui avoir présenté ses deux amis, Minucius conduit le lecteur à Ostie, où ils sont allés tous trois prendre des vacances, faisant succéder au travail du barreau le souci des vendanges. Au cours d'une promenade matinale, à l'occasion d'un salut adressé par Cæcilius à la statue de Sérapis, une discussion religieuse s'engage, qui durera tout le jour. Les trois amis prennent place sur une digue qui s'avance assez loin dans la mer. Minucius assis au milieu du groupe préside le débat et doit servir d'arbitre (ch. 1-4)

Cæcilius plaide le premier **la cause du paganisme** et expose sans ménagement les griefs païens. Il débute par une déclaration formelle d'agnosticisme : l'univers est une énigme et la vérité nous dépasse : nous ignorons tout des dieux et leur intervention dans le monde est une chimère. Cependant la religion romaine est une institution nationale bienfaisante ; il faut la conserver. Les chrétiens ont tort de l'attaquer, d'autant qu'ils sont loin d'être irréprehensibles. Suit un violent réquisitoire contre eux : ils forment une société secrète, impie, criminelle ; leur adoration d'un Dieu crucifié est absurde et insensée leur croyance à la résurrection. Dès lors, pas d'innovation religieuse. Le doute prôné par l'Académie est le parti le plus sage (ch. 5-13).

Octavius prend à son tour la parole et suivant pas à pas son adversaire **réfute ses griefs** ou les **retourne** *contre les païens :* il prouve d'abord, par l'harmonie du monde, l'existence de Dieu et sa providence ; il établit ensuite l'unité de Dieu et le caractère déraisonnable du polythéisme romain, qui est condamné par les philosophes eux-mêmes et est l'œuvre des démons ; enfin, il venge les chrétiens des accusations portées contre eux et, à la suite d'une description émue des mœurs chrétiennes, il conclut avec fermeté : *cohibeatur superstitio*, *impietas expietur*, *vera religio reservetur* (14-38).

Cæcilius s'avoue vaincu et ne demande qu'un supplément d'information pour se faire chrétien (39-41).

L'*Octavius* est **un chef d'œuvre**, moins sans doute par l'originalité de la pensée que par la perfection avec laquelle cette pensée s'exprime et se développe, selon une méthode toute classique, en une langue d'une pureté et d'une harmonie dignes des plus beaux modèles. L'élégance de la forme s'y allie, d'ailleurs, à la force du sentiment et la contradiction même ne s'y affirme qu'avec tact et mesure. Fin et délicat lettré, Minucius Félix est aussi un érudit, qui a su mettre en valeur, avec un art consommé, les éléments les plus divers empruntés aux anciens, surtout à Cicéron et a Sénèque, qui ne sont jamais cités, mais dont on retrouve ici les procédés, les mots, les expressions [1].

[1] Voir P. Monceaux, *op. cit.*, p. 490 ; P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 171-172.

L'*Octavius* est-il la plus ancienne œuvre littéraire chrétienne écrite en latin? On a longtemps admis comme certain qu'il est postérieur à l'*Apologeticum* de Tertullien et l'a utilisé. Cette opinion traditionnelle a été reprise de nos jours par M. Massebieau, Harnack, P. Monceaux. L'opinion contraire (d'après laquelle Tertullien a imité Minucius), a cependant prévalu quelque temps, à la fin du XIXe siècle après qu'Ebert l'eut proposée; les raisons qu'Harnack a fait valoir contre elle ne l'ont pas encore totalement ébranlée, et ces raisons elles-mêmes sont fort discutées [1]. Ainsi l'*Octavius*, certainement postérieur à 175 (date de la mort de Fronton, que l'auteur suppose décédé), est probablement antérieur à l'Apologeticum; sinon, il date de la première partie du IIIe siècle.

On s'est étonné de la **part minime** faite par Minucius à **l'exposé des dogmes chrétiens.** Bien que les nombreuses lacunes relevées à ce sujet par G. Boissier [2] ne soient pas également fondées, il est certain que l'*Octavius* laisse du christianisme une idée très imparfaite; on aurait tort, cependant, d'en conclure que l'auteur n'était qu'un philosophe à peine teinté de christianisme. Son *but* explique suffisamment sa méthode. Il a voulu offrir aux esprits cultivés de la société romaine une apologie du christianisme qui donnât pleine satisfaction à leurs goûts raffinés en fait d'art littéraire, se réservant de compléter leur formation doctrinale quand ils seraient déjà décidés à embrasser la religion chrétienne. Sans doute, Minucius a fort réduit son *Credo* dans l'*Octavius;* néanmoins il ne faut pas oublier que son livre n'est pas une catéchèse, mais une simple introduction [3].

[1] En voir la discussion par A. d'Alès, dans les *Etudes*, à l'article indiqué.
[2] G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, t. I, 1891.
[3] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 155-171.

CHAPITRE V.

Les controversistes du IIe siècle.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

Sources principales : EUSÈBE, *Hist. Eccl.* IV et V ; SAINT JÉRÔME, *De viris illustribus.* — **Etudes** : BARDENHEWER, *Pat.*, I, p. 225-229 ; *Geschichte...* I, p. 481-535.

I. — LES CONTROVERSISTES EN GÉNÉRAL.

Nous appelons ainsi, pour les distinguer des Apologistes, qui combattaient dans leurs écrits les païens et les juifs, les auteurs qui défendaient la vraie foi contre les déformations des hérétiques. Deux hérésies surtout attirèrent leur attention au IIe siècle, le gnosticisme et le montanisme. L'étendue de l'opposition qu'elles rencontrèrent nous est surtout connue par le nombre considérable des auteurs qui prirent la plume pour les démasquer, bien que leurs œuvres soient le plus souvent perdues.

Plusieurs de ces *controversistes* ont déjà été signalés [1], car ils furent en même temps *apologistes*. Tels sont :

1. — *saint Justin*, qui écrivit contre toutes les hérésies et en particulier contre Marcion (voir p. 112) ;
2. — *saint Théophile d'Antioche*, qui attaqua le gnosticisme (v. p. 128) ;
3. — *Miltiade*, qui réfuta les montanistes et les gnostiques (voir *ibid.*) ;
4. — *Apollinaire de Hiérapolis*, auteur d'une lettre pastorale contre les montanistes que souscrivirent plusieurs évêques (voir *ibid.*) ;
5. — *Méliton de Sardes*, enfin, dont l'activité littéraire fut si considérable (voir *ibid.*). Des fragments conservés de son œuvre on a conclu [2] que sa doctrine se rapprochait beaucoup de celle de saint Irénée, dont il est question plus loin (ch. VI).

II. — LES PRINCIPAUX CONTROVERSISTES DU IIe SIÈCLE.

Eusèbe nous a conservé les noms d'un assez grand nombre de controversistes, qui ne sont pas autrement connus. Nous ne signalerons que les trois dont il s'est particulièrement inspiré dans son histoire du *montanisme* (un anonyme phrygien, Apollonius et Caïus) et concernant le *gnosticisme*, Rhodon, Hégésippe, saint Irénée enfin, le plus remarquable de tous les auteurs de ce temps, étudié au chapitre suivant.

[1] Au chapitre III (saint Justin) et au chapitre IV (les trois autres).
[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, (Ire édit.), I. p. 260-261.

1° Les adversaires du montanisme :

1) **Un écrit anonyme** [1], composé en Phrygie entre 192 et 200, contenait, en 3 livres, une réfutation du montanisme et une histoire de ses prophètes. L'auteur, totalement inconnu, évêque ou prêtre, en Phrygie orientale, dédia son ouvrage à un certain *Avircius Marcellus*, sans doute l'Abercius dont on a retrouvé l'épitaphe.

2) **Apollonius** [2], " écrivain ecclésiastique ", dit Eusèbe, peut-être évêque d'Ephèse (d'après le *Prædestinatus* du Ve siècle), écrivit aussi contre les montanistes un ouvrage cité par Eusèbe [3].

3) **Caïus**, prêtre de Rome, sous le pape Zéphyrin (199-217) rejeta l'authenticité des écrits johanniques, pour mieux ruiner le montanisme. Peut-être n'attaquait-il que l'Apocalypse dans le *Dialogue contre* le montaniste *Proclus* [4], qu'Hippolyte réfuta dans ses *Chapitres contre Caïus*, et ne s'en prit-il qu'alors, pour mieux défendre sa thèse, au IVe Evangile lui-même, dans un nouvel écrit, qui donna lieu au second ouvrage d'Hippolyte contre lui. Saint Epiphane a appelé **Aloges** les adversaires du Logos : il en a même fait une secte, vivant en Asie-Mineure à la fin du IIe siècle ; mais il semble avoir fort grossi les faits. Il s'agit vraisemblablement de chrétiens qui voulaient retirer aux montanistes tout appui scripturaire en rejetant les ouvrages de saint Jean, dont ceux-ci abusaient. Ils ne formèrent pas une secte. Caïus fut Aloge dans ce sens ; il est même, a-t-on dit, " le seul Aloge connu ". Son intention était droite : il combattait à la fois les montanistes et les *quarto-décimans*. Il ne semble pas avoir été condamné. D'ailleurs l'Eglise romaine ne le suivit pas dans ses négations.

2° Les adversaires du gnosticisme :

Rhodon [5], disciple de Tatien à Rome, mais originaire d'Asie, écrivit sous le règne de Commode un traité contre les Marcionistes et peut-être aussi entreprit-il de réfuter les erreurs de son maître Tatien. C'est sans raison suffisante que saint Jérôme lui attribue la composition de l'écrit anonyme anti-montaniste de Phrygie, dont il vient d'être parlé.

Hégésippe [6] (110?-180?), juif de Palestine, converti au christianisme, entreprit de visiter les diverses églises pour constater l'uniformité de leur foi en face de l'hérésie naissante. Il passa par Corinthe et vint à Rome, sous le pape *Anicet* (155-166). De retour dans sa patrie, il rédigea sous le pontificat d'Eleuthère (174-189) ses **Mémoires**, ὑπομνήματα, fruit des notes qu'il avait recueillies dans ses voyages. D'après la chronique pascale (VIIe s.), il serait mort sous Commode (180-192).

---

[1] *P. G.*, **10**, 145-156 ou ROUTH, *Reliquiæ*, 2e éd., II, 181-217. Simples fragments cités par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 16-17.

[2] *P. G.*, **5**, 1381-1386. (*Adversus Cataphrygas*). Voir G. BAREILLE, *Apollonius* dans *Dict. théol.*, col. 1507.

[3] *Hist. Eccl.*, V, 18.

[4] *P. G.*, **10**, 25-26 (fragments), d'après Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 20. Voir sur Caïus le P. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Introduction, p. LV-LXI.

[5] *P. G.*, **5**, 1333-1338 (fragments de l'*Adversus Marcionem*), d'après Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 13.

[6] *P. G.*, **5**, 1307-1328 (cinq fragments des *Mémoires*). Voir G. BAREILLE, *Hégésippe*, dans *Dict. théol.*, col. 2116-2120. S. JÉRÔME, *De viris*, 22.

On a voulu voir dans l'ouvrage d'Hégésippe une histoire ecclésiastique, la première qui ait été composée : c'était l'avis de saint Jérôme. Il faut plutôt, d'après tout ce qu'en dit Eusèbe, le regarder comme un écrit de polémique, destiné à prouver, *contre les gnostiques*, la vérité de l'enseignement officiel de l'Eglise. Il s'appuie sur le raisonnement, mais plus encore sur les faits, et en particulier, à la manière de saint Irénée, sur la succession ininterrompue des évêques depuis les origines, garantie de l'apostolicité de leur doctrine. Il avait notamment dressé à Rome une liste des Papes jusqu'à saint Anicet. Il n'est resté, des cinq livres de son ouvrage que les fragments cités par Eusèbe et quelques autres auteurs. C'était un médiocre écrivain, mais un observateur perspicace et un témoin sincère.

Parmi les fragments conservés d'Hégésippe nous signalerons une liste précieuse des *sectes* juives et des premières sectes gnostiques, ainsi qu'un témoignage sur les *frères de Jésus*. Son catalogue des premiers papes est malheureusement perdu [1].

CHAPITRE VI.

Saint Irénée.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

1° **Edition** : *P. G.*, **7**, (traduction latine et fragments grecs de *l'Adv. hæreses*); *P. O.*, **12** (1919), pour la *Démonstration de la prédication apostolique.*

2° **Etudes** : F. VERNET, (*Saint*) *Irénée* dans *Dict. théol.*, col. 2394-2533. — A. DUFOURCQ, *Saint Irénée* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1904. — A. DUFOURCQ, *Saint Irénée* (Coll. *La Pensée chrét.*) Paris, 1905. — J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, (1re édit.), I, p. 247-262 ; (9e éd.), p. 237 et suiv. — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante....*, p. 238-274; *Etudes d'hist. et de théologie posit.*, 2e série, p. 167-188. — A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en Saint Irénée*, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1924. — FREPPEL, *Saint Irénée*, Paris, 1861.

I. — VIE DE SAINT IRÉNÉE — SON CARACTÈRE.

Saint Irénée paraît pour la première fois dans l'histoire **en l'an 177, à Lyon**, où il est prêtre de l'Eglise que gouverne le vieil évêque saint Pothin. Quelque chrétien venu de Phrygie a appris aux confesseurs de la foi lyonnais, dont plusieurs sont d'Asie, que le Christ va bientôt reparaître, d'après la révélation des prophètes de Phrygie. Emus à cette nouvelle

[1] Lightfoot a cru le retrouver dans EPIPH., *Hæres*, XXVI, 6. Mais d'autres critiques, Funk en particulier, ont contesté cette identification.

et sachant le Pape sollicité de confirmer les condamnations dont les évêques d'Asie ont frappé les Montanistes, ils écrivent à saint Eleuthère (175-189), en faveur de la paix, une lettre qu'Irénée est chargé de porter à Rome. Irénée y est recommandé comme " plein de zèle pour le Testament du Seigneur " et " comme prêtre de l'Eglise ". Il dut, sans doute, à ce voyage à Rome de n'être pas victime de la persécution qui sévit à Lyon en 177-178, et dont saint Pothin fut la plus illustre victime.

Saint Irénée occupait une grande place dans l'Eglise de Lyon, car, à son retour, il fut choisi pour remplacer saint Pothin. Cette importance lui venait de son origine et de son caractère.

Saint Irénée était **originaire** de cette province romaine **d'Asie** qui formait avec Rome " les pôles du monde chrétien ", dit A. Dufourcq. Sans s'être spécialement attaché à aucun évêque, ni s'être fait le disciple de personne, il avait été l'auditeur de nombreux presbytres, disciples immédiats des apôtres et entre tous de saint Polycarpe († 155), dont il rappelle deux fois les prédications, ce qui permet de fixer approximativement sa propre naissance vers 140 au plus tard, 120-125 au plus tôt. S'il ne connut pas personnellement Papias, il connaissait son livre, auquel il emprunte quelques traits légendaires, mais dont il néglige le plus grand nombre. Il vint en Gaule avec les nombreux missionnaires qui y venaient alors apporter ou étendre la foi chrétienne [1]. Il devait avoir atteint alors l'âge d'homme, car sa formation intellectuelle et religieuse était achevée.

Avec cet attachement à la **tradition** qu'il a puisé au contact de saint Polycarpe et son amour des *Écritures* qu'il connaît à la perfection et cite à tout propos, c'est la profondeur de *sa foi* **qui le caractérise** le mieux et sans doute l'a désigné comme évêque, en même temps que l'étendue de *sa science.* Esprit cultivé, il a lu beaucoup d'auteurs grecs, littérateurs et philosophes ; mais la spéculation abstraite, dans laquelle il voit surtout la source du gnosticisme, a peu d'attraits pour lui. " Explorateur très curieux de toutes les doctrines ", selon le mot de Tertullien, il s'attachera spécialement à connaître les hérésies pour les réfuter et assurer le triomphe de la vraie foi.

[1] On a conjecturé qu'il serait venu à Rome avec saint Polycarpe, en 155, qu'il y aurait séjourné, peut-être suivi les leçons de saint Justin et serait, de là, venu en Gaule. Voir F. VERNET, *Dict. théol.*, col. 2394-2395.

Des trois formes d'activité par lesquelles nous est connu l'apostolat de saint Irénée, la lutte **contre le gnosticisme** est la principale et constitue sa vraie gloire. Cette hérésie ravageait alors la Gaule, comme l'Italie et l'Orient, d'où elle avait été sans doute apportée par les nombreux voyageurs qui en venaient. A la demande d'un ami, prêtre sans doute, peut-être évêque, Grec d'origine ou sachant le grec, saint Irénée s'applique avant tout à exposer les doctrines des gnostiques car " c'est les vaincre que de révéler leur système ". Mais ce premier écrit est bientôt suivi de quatre autres, consacrés à leur réfutation directe et dont l'ensemble forme l'*Adversus hæreses*. Le vrai titre en était *La fausse gnose démasquée et réfutée.*

Saint Irénée travailla aussi à **étendre le christianisme** dans les provinces voisines de Lyon. La " vigoureuse personnalité " de son évêque contribua certainement beaucoup à faire de Lyon la métropole chrétienne des Gaules, comme elle en était déjà la métropole politique, et cela malgré la jeunesse relative de cette Eglise fondée par saint Pothin. " Son évêque, dit A. Dufourcq, surveille les rares églises qui y sont éparses, et, sans qu'on puisse précisément définir son œuvre missionnaire, on voit que certaines églises, celles par exemple de Besançon et de Valence, prétendent devoir à saint Irénée la première annonce de l'Evangile " [1].

Très importante aussi fut l'action de saint Irénée dans **la querelle pascale**, du temps du pape Victor (189-199), vers 190. L'Eglise d'Asie-Mineure avait l'habitude de célébrer la Pâque le 14 nisan (mois de mars lunaire) comme les Juifs eux-mêmes ; Rome la célébrait le dimanche suivant. Saint Polycarpe et saint Anicet avaient en vain essayé de se mettre d'accord, vers 155. Le pape Victor décida de trancher la question et sur sa demande des conciles se tinrent dans l'Eglise entière. Tous acceptèrent la date romaine, sauf ceux de l'Asie, où Polycrate, évêque d'Ephèse, poussait à la résistance, par attachement à la tradition de son église, de fondation apostolique. Victor excommunia ces évêques. Jugeant cette mesure excessive, saint Irénée intervint en leur faveur auprès du pape. On ignore ce que fit celui-ci, mais il est certain que l'Eglise d'Asie adopta à son tour l'usage romain et qu'elle le suivait au moins dès le commencement

[1] A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 53, d'après les *Acta Sanctorum*, 16 Juin, p. 7, *(Acta S. Ferreoli)*.

du IVe siècle. Tous ces faits sont une éclatante manifestation de la primauté romaine et l'attitude de saint Irénée n'y contredit en rien [1].

La tradition fixe **sa mort** en 202-203. Il avait eu la douleur, avant de mourir, de voir Lyon en partie détruite et pillée, en 197. L'Eglise l'honore comme martyr, sur la foi de saint Jérôme qui, le premier, en 410, lui donna ce titre. Il est vraiment étrange que Tertullien, Hippolyte, Eusèbe ne le signalent pas : ce qui rend douteuse l'opinion traditionnelle. On peut cependant expliquer le silence des auteurs anciens par le peu d'éclat qu'aurait eu la mort violente d'Irénée, s'il fut enveloppé, sous Septime-Sévère, dans un massacre général des chrétiens lyonnais. Ses reliques furent dispersées en 1562 par les Calvinistes. La tête seule a pu être retrouvée.

II. — ŒUVRES DE SAINT IRÉNÉE.

Il reste de saint Irénée

a) deux traités entiers, la *Démonstration* et l'écrit *Contre les hérésies* dont il va être question plus loin ;

b) des fragments divers d'autres écrits : [2]

1. — Sur *la monarchie* (ou Sur ce que Dieu n'est pas l'auteur du mal), contre Florinus, ancien ami de l'évêque, devenu gnostique ;

2. — De *l'Ogdoade* (contre l'ogdoade d'éons de Valentinien), adressé à Florinus ;

3. — Sur le *Schisme* (quarto-déciman), à Blastus, ami de Florinus ;

4. — *Lettre au Pape Victor* (sur la question quarto-décimane) ;

5. — *De la science* (Περὶ ἐπιστήμης), livre " court mais nécessaire ", dit Eusèbe [3], de cette petite apologie adressée aux Grecs.

6. — *Discours divers* (traités ou peut-être homélies). On lui attribue aussi, non sans vraisemblance, la rédaction de la *Lettre de l'Eglise de Lyon et de Vienne* [4], sur les martyrs de 177. — D'autres écrits lui ont été attribués à tort, notamment les quatre fragments *dits* de Pfaff [5], professeur protestant de Tubingue, au XVIIIe siècle, qui avait lui-même fabriqué ces pièces [6].

La **Démonstration de la prédication apostolique** [7], n'est pas une œuvre de polémique comme l'*Adversus hæreses*, mais

---

[1] F. VERNET, *op. cit.*, col. 2438.

[2] La plupart sont dans *P. G.* 7, 1225-1264, d'après surtout Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 20-26. — [3] *Ibid.*, 26.

[4] Sur cette lettre voir J. TIXERONT, *Mélanges*, p. 44-73.

[5] Edités en 1713 ; passés dans *P. G.* 7, 1248-1257.

[6] Démonstration définitive faite par A. Harnack, 1900.

[7] *P. O.*, 12, col. 659-731, (Traduction française par J. BARTHOULOT, et Introduction par J. TIXERONT, *ibid.*, 747-802). L'ouvrage n'est connu que depuis 1907 (Edition *Text. u. Unters.*) d'après une traduction arménienne. Voir F. VERNET, *op. cit.*, 2403-2410 (éditions et études).

un exposé populaire de la foi et de ses preuves. C'est une somme de la doctrine catholique, directement présentée, de façon brève sans doute, mais avec un remarquable sens chrétien, simple, sûr et profond, dit M. Vernet. L'ouvrage complète en quelques points l'*Adversus hæreses;* cependant, dans l'ensemble, ce sont les mêmes idées qui y sont développées. Nous insisterons donc davantage sur ce dernier ouvrage plus complet et de plus large envergure.

L'**Adversus hæreses** [1] devait être très court dans le plan primitif de saint Irénée. Il ne devait comprendre qu'un bref *exposé* du Valentinisme et sa réfutation, pour répondre au désir de l'ami qui avait provoqué l'écrit. Mais ce premier dessein s'élargit peu à peu. Après avoir décrit *les systèmes Valentiniens* (de Ptolémée, disciple de Valentin, de Valentin lui-même et de Marcus, gnostique gaulois), Irénée est amené à rechercher les *origines* du gnosticisme, depuis Simon le Mage jusqu'au Valentinisme qui est l'aboutissement de toutes les hérésies passées, et aussi à signaler les sectes variées qui en sont issues. Tel est l'objet du *premier livre*, simple exposé de l'erreur.

Le livre suivant en présente la **réfutation philosophique** et rationnelle. Avec une logique qui allie la souplesse à la vigueur, saint Irénée prouve aux gnostiques que leur système les acule à deux explications également inacceptables : le dualisme ou le panthéisme.

Mgr Freppel résume son argumention dans ce dilemme : " ou vous séparez Dieu du monde, ou vous confondez *Dieu* avec *le monde*, et dans l'un ou l'autre cas, vous détruisez la vraie notion de Dieu. *Si vous placez la création hors de Dieu*... vous limitez l'être divin, vous circonscrivez le domaine de son activité : ce qui revient à le nier... [Quant *aux anges*], ou ils ont agi contre la volonté du Dieu suprême ou d'après son commandement. Dans la première hypothèse, vous accusez Dieu d'impuissance ; dans la seconde vous êtes ramenés malgré vous à la doctrine chrétienne qui voit dans les anges de simples instruments de la volonté divine. Donc ou admettez la création, ou renoncez pour toujours à trouver le Dieu véritable. — *Que si*, au contraire, *vous placez la création en Dieu*, de telle sorte qu'elle se réduise à un pur développement de sa substance, vous entrez dans une voie encore plus inextricable. Alors, tout ce qu'il y a dans les créatures d'imperfections et de souillures retombe sur Dieu lui-même, dont la substance devient la leur. Vous dites que le monde est un fruit de l'ignorance et du péché, le résultat d'une déchéance ou d'une

[1] *P. G.* 7, 437-1224. Voir surtout F. VERNET, *op. cit.*, 2400-2403, et pour la bibliographie, 2407-2409. Remarquons que le titre donné à l'ouvrage est tantôt *Adversus hæreses*, tantôt *Contra hæreses*. Ne pas le confondre avec le *Panarion* de saint Epiphane, cité sous le titre *Hæreses* (voir p. 387).

chute du Plérôme, une dégénération progressive de l'être, ou, suivant votre métaphore favorite, une tache sur la tunique de Dieu, mais ne voyez-vous pas que dans cette confusion de l'infini avec le fini, c'est la nature divine elle-même qui déchoit, qui dégénère, qui est entachée de vice ou d'imperfection? Est-il possible d'altérer plus gravement la notion de Dieu? " [1] Telle est la substance du IIe livre.

Mais saint Irénée ne se contente pas de cette critique négative, destructive. Il la complète par **l'exposé de la doctrine véritable**, dont il reconstruit une *vaste synthèse* sous les yeux du lecteur pour bien montrer sa supériorité sur les doctrines gnostiques. C'est l'objet des *livres III, IV, V.* Ils présentent comme la réfutation positive des erreurs historiques, qui y sont mises en opposition avec les enseignements de l'Ecriture. Cette démonstration nouvelle s'ouvre au début du IIIe livre par un large et magistral exposé de *la règle de foi catholique* dont l'importance théologique est considérable. L'ensemble des richesses doctrinales contenues dans ces trois livres a aussi une grande valeur et a mérité à saint Irénée d'être appelé parfois *le père de la théologie catholique.* Cependant, l'ordre qu'il a adopté n'est pas très net. Au lieu de suivre l'auteur pas à pas dans chacun de ses livres, nous résumerons les principaux enseignements qu'il y donne en les classant en une synthèse logique dans le paragraphe suivant.

Si l'*Adversus hæreses* n'est pas parfait de tout point, il se recommande néanmoins par de grandes qualités. L'auteur déclare qu'habitué à parler une langue barbare (le celtique), il ne pourra écrire le grec avec élégance. De fait, il n'y a pas de recherche en son langage simple et un peu terne. Assez souvent, cependant, son style " s'anime, se colore, sculpte dans un relief très net une pensée heureuse ", et M. Vernet cite quelques belles expressions, sur Dieu, le Christ, l'amour, la lumière, qui révèlent en saint Irénée le disciple de saint Jean [2].

III. — LA DOCTRINE DE SAINT IRÉNÉE [3].

L'influence doctrinale de saint Irénée fut considérable. M. Dufourcq l'a résumée en deux mots : **il a tué le gnosticisme**; *il a fondé la théologie chrétienne* [4]. Sur le *premier point*, M. Dufourcq a comparé l'influence de *l'Adv. hæreses*

[1] A. Dufourcq, *S. Irénée* (Coll. *Pensée chrét.*), p. 87.
[2] F. Vernet, *Dict. théol.*, coll. 2530-2531.
[3] F. Vernet, *op. cit.*, col. 2410-2507.
[4] A. Dufourcq, *Saint Irénée* (Les Saints), p. 169.

à celle de *l'Histoire des Variations* de Bossuet en face du protestantisme. Sans doute, le gnosticisme ne fut pas achevé du coup; il y eut des essais de renouveau au IIIe et même au IVe siècle. Mais les coups de saint Irénée avaient porté; l'erreur ne se releva plus du seul fait qu'elle avait été mise à nu. L'évêque de Lyon fut l'un des principaux artisans du triomphe de l'Eglise. En même temps, il fondait **la théologie chrétienne**, en l'asseyant solidement sur ses bases scripturaires et traditionnelles, en établissant la règle de la foi, en faisant confiance au " charisme de la vérité ", qui rend l'Eglise indéfectible. Il la fondait encore en donnant des vérités révélées une sorte d'exposé synthétique, dans les deux ouvrages que nous avons analysés rapidement. Ramenons-en ici la doctrine à cinq chefs principaux : 1) la règle de la foi; 2) Dieu et la Trinité; 3) le Christ et la Rédemption; 4) la vie spirituelle; 5) les fins dernières.

A) **Règle de la foi.** Elle se trouve exposée en divers passages des deux premiers livres, mais surtout dans les quatre premiers chapitres du livre III. On peut la résumer dans les propositions suivantes : 1) l'exacte interprétation des Ecritures, source de la foi, exige une " *règle fixe de la vérité* " [1] (κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής); cette *règle de foi* dont parle sans cesse saint Irénée, c'est le *symbole* baptismal, ou plus exactement, la foi chrétienne elle-même dont ce symbole est l'expression et qui est enseignée dans l'Eglise entière.

2) Le soin de présenter la formule exacte de ce symbole et d'en donner l'explication vraie appartient en fait à *l'Eglise*, qui a reçu le Saint-Esprit pour garder et répandre sans erreur la vérité religieuse : *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas* [2].

3) Le véritable enseignement de l'Eglise est celui qui est donné par les *pasteurs actuels*, qui doivent l'avoir reçu, par tradition ininterrompue, des Apôtres. C'est celui de l'ensemble des Eglises-mères qui peuvent montrer le catalogue de leurs évêques, remontant aux origines chrétiennes. La règle de la foi est en définitive le magistère actuellement vivant dans l'Eglise [3].

---

[1] *Adv. hær.*, I, IX, 4.

[2] *Adv. hær.*, III, XXIV, 1. L'Eglise possède le charisme de la vérité (*charisma veritatis certum*). *Ibid.*, IV, XXVI, 2.

[3] *Ibid.*, III, III, 1.

4) Mais comme la recherche de l'enseignement de toutes les Eglises et de leur origine apostolique est assez malaisée, il y a un dernier critère de la vérité à la portée de tous et qui suffit : *c'est l'enseignement de l'Eglise de Rome* [1]. — Voici le texte de cet important témoignage :

" *Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine, omnium Ecclesiarum enumerare successiones*, **maximæ et antiquissimæ** [2] *et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ* **Ecclesiæ**, *eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus* **fidem**, *per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos* **indicantes, confundimus omnes eos, qui**, *quoquo modo, vel per sibi placentia vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam*, **præterquam oportet colligunt. — Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorem [potiorem] principalitatem** [3], **necesse est omnem convenire Ecclesiam**, *hoc est eos qui sunt undique fideles*, **in qua semper** *ab his qui sunt undique* [4] **conservata est ea quæ est ab apostolis traditio** ". Saint Irénée donne ensuite la liste des évêques de Rome, depuis saint Pierre jusqu'à saint Eleuthère, le chef de l'Eglise alors vivant [5].

La dernière phrase, un peu obscure [6], semble devoir se traduire ainsi : C'est avec cette Eglise, en effet, à cause de sa haute prééminence, que doit être d'accord toute Eglise, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont dans l'univers et c'est en elle [Eglise romaine, **in qua**] (par la communion avec elle) que les fidèles de tous les pays ont conservé la tradition apostolique [7].

D'autres (Duchesne, Harnack, Funk), rapportent " **in qua** " à l'Eglise dispersée dans le monde ; c'est avec Rome que doit s'accorder toute Eglise où (*in qua*) s'est conservée la tradition apostolique. — Même traduit de la sorte, le témoignage garde toute sa valeur.

" Il est difficile, dit Mgr Duchesne [8], de trouver une expression plus nette :

1° de l'unité doctrinale de l'Eglise universelle ;

2° de l'importance souveraine, unique, de l'Eglise romaine, comme témoin, gardienne et organe de la tradition apostolique ;

3° de sa prééminence supérieure dans l'ensemble des chrétientés ".

---

[1] *Adv. hær.*, III, III, 2.

[2] Signifie " très ancienne " et non " la plus ancienne. "

[3] D'après le contexte il s'agit d'une autorité effective. Voir D. CHAPMAN, *Rev. bén.*, XII (1895), p. 56.

[4] Ces mots répétés ont donné lieu à de nombreuses hypothèses, certains critiques les supprimant, d'autres se contentant de les corriger ; le plus sûr est de les maintenir.

[5] *Adv. hær.*, III, III, 3.

[6] Sur les innombrables interprétations données à cette phrase, voir F. VERNET, *op. cit.*; 2431-2438.

[7] BARDENHEWER, *Pat.* I, p. 234.

[8] *Les Eglises séparées*, p. 119.

B) **Trinité.** Dans sa lutte contre le gnosticisme, qui distinguait au moins un Dieu suprême et un Démiurge, saint Irénée a dû insister sur *l'unité de Dieu*, infiniment saint et parfait par nature, créateur d'un monde dans lequel il y a consonance et harmonie, le désordre ne provenant pas de l'auteur de la nature [1]. — Cependant cette simplicité et cette unité d'essence n'excluent pas la *Trinité*. Saint Irénée n'emploie pas cette formule, non plus que celle d'*économie* (οἰκονομία), mais il nomme constamment les trois Personnes, et il les met toujours au premier plan [2]. La **plénitude de la divinité,** dont les gnostiques nous rabattent les oreilles, s'exprime par le Père, le Verbe et l'Esprit; c'est par le Verbe et l'Esprit-Saint que Dieu a tout créé; mais ce Verbe et cet Esprit sont *un avec Dieu*.

Le Fils est vraiment Dieu, engendré éternellement. On a relevé dans "l'Adversus hæreses" quelques expressions subordinatiennes (subordonnant le Fils au Père), mais saint Irénée ne fait guère que répéter ici les expressions des Evangiles et de saint Paul, et l'on ne saurait éviter un certain subordinatianisme nominal dès que l'on admet le Père comme source de la Trinité [3]. — Le **Saint-Esprit** est bien distinct du Fils, quoique parfois il donne au Fils le nom d'Esprit ou que, plus souvent, il entende de l'Esprit la Sagesse des livres sapientiaux [4], à l'encontre des autres Pères de son temps, sauf Théophile.

C) **Christologie.** — Elle est le centre, le cœur de toute la théologie de saint Irénée, comme elle l'était pour saint Paul.

1) Le principe de toute cette christologie est la doctrine de **la récapitulation** (ἀνακεφαλαίωσις) que notre auteur affectionne particulièrement. En soi, l'homme n'est ni bon, ni mauvais : il est libre; mais il a péché librement en Adam, son chef. Jésus-Christ est le nouvel Adam, qui récapitule en lui l'humanité entière et la réconcilie avec Dieu [5].

---

[1] Voir ci-dessus l'analyse de l'*Adv. hær.*, liv. II.

[2] Voir F. VERNET, *loc. cit.*, col. 2442-2446. Malgré quelques expressions impropres, reconnaît cet auteur, "la doctrine trinitaire d'Irénée est remarquable, plus complète et plus satisfaisante que chez ses prédécesseurs" (*Ibid.* 2442). Le mot *économie* n'a été appliqué à la Trinité que par Tertullien, Hippolyte, Novatien.

[3] D'ailleurs, il affirme la consubstantialité du Fils avec le Père, non en propres termes, mais équivalemment, et cela est la négation du subordinatianisme.

[4] *Adv. hær.*, III, X, 2.

[5] *Ibid.*, III, XVI, 6; XVIII, 1, 7; IV, præf., 2; XX, 8. Voir A. D'ALÈS, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans *Rech. Sc. Rel.*, VI, (1916).

Il le peut, car il est *Dieu*, le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, le créateur, en même temps qu'il est *homme* [1], de notre race et notre frère, et malgré sa naissance virginale (que saint Irénée démontre longuement), il a passé par tous les états (âges, épreuves, douleurs.) Saint Irénée a le sentiment et de l'*unité personnelle* et de la dualité des natures dans le Christ, il le montre bien par le large emploi qu'il fait de la communication des idiomes [2]. D'ailleurs le Christ doit être Dieu pour remplir sa mission dans le monde. Saint Irénée appelle οἰκονομία [3] l'ensemble du plan divin pour le salut des hommes.

2) Le **Christ a un triple rôle** : *a*) il est *révélateur*, auteur du quatrième et dernier Testament (les trois premiers furent donnés à Adam, à Noé, à Moïse) [4]; *b*) il est encore le *rédempteur*, qui expie pour nous le péché et triomphe du démon, surtout par son obéissance, dans sa vie et dans sa mort sanglante [5]; *c*) enfin, il est le *déificateur*, le sanctificateur, qui nous réconcilie avec Dieu, restaure en nous son image, nous fait enfants de Dieu, nous rend enfin l'immortalité et la vie incorruptible [6].

3) **Les fruits** de la Rédemption, qui ne seront parfaits que dans l'autre vie, sont produits en celle-ci spécialement par la *foi* vivante et agissante [7], *le baptême* (qui est conféré même aux petits enfants) et surtout par l'*Eucharistie*, qui est le corps et le sang de Jésus-Christ, corps et sang auxquels sont changés le pain et le vin [8]. La pensée de saint Irénée sur ce

---

[1] *Démonst.* VI, XLIII; et *Adv. hær.* (passim).

[2] *Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum.* Voir *Adv. hær.*, V, XVIII, 1. — La formule *Commixtio et communio Dei et hominis* qu'on lui a reprochée (*Ibid.* IV, XX, 4), vise non pas l'union du Verbe et de l'humanité, mais l'union de Dieu et de l'homme produite par le Christ.

[3] *Démonst.* VI, XLVIII. *Adv. hær.*, I, X, 1, 3; III, XVI, 6, 8; XVII, 1, 4; etc.

[4] *Adv. hær.*, III, XI, 8; IV, IX, 3.; XII, 2, 5; XIII, 2.

[5] Sa doctrine sotériologique unit à la théorie (mystique) de l'union la théorie (réaliste) de la satisfaction (voir plus loin, p. 342); elle est d'une extraordinaire richesse. Quant à la théorie *dite* des droits du démon (voir plus loin, *ibid.*), dont saint Irénée passe pour être le père (J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 375-377), on ne peut guère la lui attribuer qu'en insistant à l'excès sur certaines de ses formules. Il ne peut être question de droits stricts; la justice qui, dans la Rédemption, se manifeste vis-à-vis du démon, s'exerce plutôt contre lui et vient de la *sagesse* divine, à laquelle il convient hautement que l'homme prenne une digne revanche sur le tentateur. Voir J. RIVIÈRE, *Bull. d'anc. litt. et arch. chrét.*. I (1911), 169-200, et P. GALTIER, *Rech. Sc. Rel.*, II (1911), 1-24. Voir aussi, *ibid.*, III-V (1912-1914).

[6] *Adv. hær.*, III, XVIII, XIX, XXIII; V, I, 1; XII, 6; XIV, 1, 3; etc.

[7] *Credere autem ei est facere ejus voluntatem. Adv. hær.*, IV, VI, 5.

[8] Sur *La doctrine eucharistique de saint Irénée* voir A. D'ALÈS, dans *Rech. Sc. Rel.*, XIII (1923), p. 24-46.

dernier point est fort bien mise en lumière par un grand nombre de textes. D'ailleurs, pour lui l'Eucharistie est plus qu'un sacrement, elle est une oblation, un *sacrifice*, qui renouvelle tout le mystère de la Rédemption [1].

4) **Mariologie.** Saint Irénée a repris et complété la doctrine de saint Justin sur la participation de Marie à l'**œuvre de la Rédemption.** Après avoir, à la suite de saint Paul, établi un parallèle entre Adam et Jésus-Christ, il a opposé à l'œuvre funeste de la première Eve l'action réparatrice de la seconde, Marie. " Marie a dénoué les nœuds formés par la faute d'Eve. L'une avait résisté aux ordres de Dieu, l'autre s'y soumet; Eve écoute la parole du démon, Marie prête l'oreille à la voix de l'ange. Le genre humain, voué à la mort par une vierge, a été sauvé par une autre Vierge [2] ", car Marie " fut, par son obéissance, pour Eve et pour toute l'humanité, *cause de salut* ". C'est par son obéissance que " la Vierge Marie devint l'*avocate* de la vierge Eve [3]. " Ce terme d'avocate ne désigne pas le pouvoir d'intercession de Marie au ciel, mais signifie que Marie vint au secours d'Eve et de sa race [4]. — D'autre part, saint Irénée, sans employer le terme de **Mère de Dieu,** affirme la maternité divine de Marie; il a admirablement saisi les *harmonies* qui existent entre ce privilège et la mission du Christ [5]. Enfin, il a admis, comme saint Justin et saint Ignace, la perpétuelle virginité de Marie; c'est à tort qu'on l'a nié récemment [6].

D) **La spiritualité chrétienne** [7]. A la fausse ascèse gnostique, saint Irénée a opposé la conception chrétienne de la spiritualité. Comme dans celle de saint Paul, le *Saint-Esprit* y occupe une grande place; l'esprit y est présenté comme un élément constitutif de l'homme parfait. Celui-ci comprend, outre le corps et l'âme, l'*esprit*, don de Dieu, dans lequel il

---

[1] *Adv. hær.*, IV, XVII, 5; XVIII, 1, 4.
[2] *Adv. hær.*, III, XXII, 3, 4. — [3] *Ibid.*, V, XIX, 1.
[4] E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne*, p. 263-264.
[5] P. GALTIER, *La Vierge qui nous régénère*, dans *Rech. Sc. Rel.*, V (1914), p. 136-145.
[6] G. Herzog, dans *Rev. d'hist. et litt. relig.*, XII (1907), p. 484, s'est appuyé à tort, pour cette négation, sur ce texte de saint Irénée : *Filius Dei filius hominis purus pure puram aperiens vulvam* (*Adv. hær.*, IV, XXIII, 11), qui prouve, au contraire, le mode surnaturel d'enfantement. Voir F. VERNET, *op. cit.*, col. 2484-2485.
[7] Voir, sur tout ce paragraphe, le bel article du P. A. D'ALÈS, dans les *Rech. Sc. relig.*, 1924 (t. XIV), p. 497-538, sur *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée.* Voir aussi F. VERNET, *op. cit.*, col. 2452, sq. 2487, sq.

faut reconnaître à la fois le don créé de la grâce fait à la personne humaine et la personne du Donateur, inséparable du don [1], précisions d'une théologie postérieure, qui sont supposées par les fortes expressions de saint Irénée. On trouve donc, dans l'homme parfait, outre ces trois éléments : le *corps*, l'*âme*, l'*esprit*, une intime union au Saint-Esprit.

Le **rôle de l'Esprit-Saint** est particulièrement de rendre à l'homme la ressemblance de Dieu et de son Fils, perdue par le péché. Sans doute l'homme est *libre* et peut mettre obstacle à son action, comme l'a fait Adam. Mais il ne peut rien faire seul pour se diviniser : " Non seulement toute initiative appartient à Dieu, mais tout le travail, dit le P. A. d'Alès [2]. L'homme n'a qu'à se laisser faire comme l'argile sous les doigts du potier. Il ne tient qu'à lui de résister et de se dérober à l'empreinte de la main divine. En y cédant, au contraire, il deviendra le chef-d'œuvre que Dieu veut. Dans cette docilité de l'homme à l'Esprit divin, réside la conciliation entre la grâce et le mérite [3]. — La *persévérance* de l'homme est elle-même un don de Dieu. Don gratuit, mais l'homme peut s'en assurer le bénéfice par une constante soumission à Dieu " [4]. La *prière* joue évidemment un grand rôle dans une telle spiritualité [5].

La **perfection de l'homme,** qui commence à la première effusion du Saint-Esprit et qui ne sera *consommée* qu'au ciel, se réalise vraiment dès ici-bas dans l'harmonieuse unité des trois éléments, quand l'homme s'attache à l'Esprit-Saint et est docile à ses inspirations [6]. Dès ici-bas encore, cette vie de l'Esprit doit se traduire par des *effets d'ordre intellectuel.* Le chrétien formé à l'école de l'Esprit saura *juger de toutes choses* [7]. Il discernera la folie des païens et des hérétiques. Il s'attachera de toute son âme à Dieu, à Jésus-Christ, à son Eglise. Il reconnaîtra dans la vie du Verbe incarné la réalisation des prophéties suggérées par l'Esprit ; il retrouvera son action dans les générations présentes, qui doivent être gagnées au Verbe.

E) **Les fins dernières** [8]. — L'eschatologie de saint Irénée, dit F. Vernet, est " un mélange d'idées intéressantes, d'affirmations qui con-

[1] Esprit signifie, dans *Adv. hær.* V, VI (tout entier), l'*Esprit de Dieu* considéré *en l'homme*, comme dans *Rom.* VIII, 16. Voir A. D'ALÈS, *op. cit.* 504-506.
[2] *Op. cit.*, p. 533. — [3] *Adv. hær.*, IV, XXXIX, 2 ; V, IX, 3.
[4] *Ibid.*, IV, XXXVIII, 3. — [5] *Ibid.*, IV, XX, 11 ; V, XVII, 1.
[6] *Adv. hær.*, V, VI. — [7] *Ibid.*, IV, XXXIII, (tout entier).
[8] F. VERNET, *op. cit.*, col. 2498-2507.

tiennent la substance de l'enseignement de l'Eglise, et de théories contestables ou même franchement erronées. C'est la partie la plus faible de son œuvre "[1]. Il admit l'opinion, aujourd'hui hérétique, du *délai de la vision béatifique* jusqu'au jugement universel. Il crut aussi au règne terrestre du Christ avec les justes ressuscités, pendant mille ans. Ce *millénarisme*, qu'il tenait de Papias et des presbytres et dans lequel il voyait une arme contre le gnosticisme, il le défendait avec force, par cette raison que l'homme doit être conduit peu à peu, en une " maturation " progressive [2], à la vision de Dieu. Il était aussi une conséquence de sa doctrine de la " récapitulation ".

CHAPITRE VII.

Divers écrits secondaires.

I. — LETTRES DIVERSES.

1° **Saint Denys de Corinthe** [3], jouissait, vers 160-170, d'une grande considération, témoin les sept lettres qu'il adressa à diverses Eglises, en réponse à des consultations, et dont Eusèbe nous a indiqué le sujet. Il écrivit aussi au pape saint *Soter* (166-174), à la suite d'une lettre, perdue, de ce dernier, lettre qui fut lue à la communauté assemblée le dimanche, comme y était toujours lue, assure encore Denys, la lettre jadis écrite par Clément.

2° **Sérapion d'Antioche** [4], évêque de cette ville de 191 à 212, deuxième successeur de saint Théophile, est aussi connu par Eusèbe comme auteur de plusieurs traités, perdus, et de diverses lettres.

3° **Polycrate** [5], évêque d'Ephèse, est plus connu encore à cause de sa résistance au pape Victor dans la *question pascale*. Il écrivit, en particulier, au nom du synode d'Asie, sur ce sujet, une lettre dont Eusèbe cite quelques phrases. Cet auteur fait allusion, au même livre, à d'autres *lettres synodales*, écrites à la même occasion.

4° **Saint Victor** [6], pape (189-199), est surtout célèbre, lui aussi, par la part qu'il prit à cette controverse et notamment pour avoir demandé à l'Eglise entière la célébration de conciles, qui se tinrent, en effet, un peu partout et furent, dans l'ensemble, favorables à la tradition romaine. Il écrivit lui-même plusieurs *lettres* signalées par Eusèbe. S'il écrivit plusieurs traités, comme le veut saint Jérôme, qui en fait le premier

[1] VERNET, *ibid.*, 2507.

[2] *Tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum. Adv. hær.*, IV, XXXVII, 7.

[3] ROUTH, *Reliquiæ sacræ*, 2e éd., I, 175-201. Voir EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, IV, 23.

[4] *P. G.*, 5, 1373-1376. Voir EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 12.

[5] *P. G.*, 5, 1357-1362. Voir EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 24.

[6] *P. G.*, 5, 1483-1490. Voir EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 23-25.

écrivain latin [1], ces traités sont perdus. Le *De Aleatoribus* [2] qu'Harnack a voulu lui attribuer, est postérieur à saint Cyprien [3].

II. — EPITAPHES D'ABERCIUS [4] ET DE PECTORIUS [5].

A) — Abercius nous est connu par une *Vie* que l'on trouve dans les passionnaires grecs (22 oct.) et une *Epitaphe*. La Vie paraît même n'être pas autre chose qu'une amplification de l'épitaphe, dont elle donne, d'ailleurs, le texte, quoique assez corrompu. En 1883, M. Ramsay découvrit en Asie-Mineure (à Hiéropolis, Phrygie Salutaire, non Hiérapolis, Phrygie Pacatienne) deux fragments de l'épitaphe, qui sont, depuis 1892, dans les galeries du Latran. C'est en vain que des rationalistes ont voulu nier le caractère chrétien de cette œuvre; ils ont été victorieusement réfutés par des savants de premier ordre, de Rossi, Zahn, Duchesne, Cumont.

Cette épitaphe nous renseigne, d'abord, sur la vie d'Abercius, qui l'a composée lui-même. Il était évêque de Hiéropolis, probablement le destinataire de l'écrit anti-montaniste phrygien signalé plus haut. Il raconte en un style mystique et imagé un voyage qu'il a fait à Rome et de là en Syrie, jusqu'à Nisibe, visitant les Eglises chrétiennes.

Il se présente ainsi : " Je me nomme Abercius; je suis disciple d'un saint Pasteur, qui fait paître ses troupeaux de brebis sur les montagnes et dans les plaines, qui a de grands yeux dont le regard atteint partout. C'est lui qui m'a enseigné les Ecritures sincères ". — La suite de ce document, le plus important de toute l'épigraphie chrétienne, fournit à la science théologique de précieux enseignements :

1) sur *la primauté romaine* : " C'est lui (le Pasteur) qui m'envoya à Rome contempler la majesté souveraine et voir une reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or. Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant " (le baptême).

2) sur *l'Eucharistie* : " La foi me conduisait partout. Partout elle m'a servi pour nourriture un *poisson* de source, très grand, très pur, pêché par une Vierge sainte (Marie). Elle (la foi) le donnait sans cesse à manger aux amis; elle possède un *vin* délicieux, qu'elle donne avec le *pain* ". — " Ainsi, dit Salomon Reinach, la primauté du siège de Rome, le symbolisme du Poisson, le baptême, l'eucharistie, tout cela était attesté par l'inscription d'Abercius pour le milieu du II[e] siècle", et il note avec raison que jusqu'à M. Ficker (1894) tous ceux qui s'étaient occupés de ce texte, catholiques, protestants et

[1] *De Viris*, 53. — [2] *Texte u. Unters.* V, 1 (Leipzig), 1888.
[3] Voir A. D'ALÈS, dans les *Etudes*, 1905 (t. 104), p. 291-317.
[4] H. LECLERCQ, *Abercius*, dans le *Dict. Arch.*, col. 66-87.
[5] H. LECLERCQ, *Autun* (*archéologie*), *ibid.*, col. 3194-3198.

Juifs, avaient admis cette explication. Aucune découverte récente n'est venue en infirmer la valeur.

B) Il faut rapprocher de ce joyau de l'épigraphie chrétienne, une autre épitaphe grecque qui a été découverte à Autun en 1839 : l'épitaphe de *Pectorius*, étudiée d'abord par le futur cardinal Pitra et dans la suite par un grand nombre de savants. L'époque à laquelle elle remonte est, malheureusement, moins bien attestée que celle d'Abercius, bien qu'on puisse avec une grande probabilité la fixer à la fin du IIe siècle. En un style qui rappelle celui de l'inscription phrygienne, on y trouve, outre l'ΙΧΘΥΣ [en acrostiche et dans le texte], l'attestation de la communion eucharistique sous les deux espèces et sa réception dans les mains, ainsi que la prière pour les défunts. La haute portée théologique de ces textes a évidemment influencé, en sens divers, les érudits dans leur interprétation.

III. — LE CANON DE MURATORI [1].

On donne ce nom au plus ancien *canon* conservé du Nouveau Testament. Un *canon* est un catalogue officiel des ouvrages reconnus par l'Eglise comme inspirés. De tels catalogues ne furent, pour le Nouveau Testament, constitués que peu à peu, on le comprend, au début de l'Eglise; les œuvres inspirées sont toutes des écrits de circonstance, qui ne furent pas communiqués de suite d'une chrétienté à l'autre. Quand l'Eglise avait la certitude de leur origine apostolique ou de leur approbation par les apôtres, elle garantissait leur inspiration divine et les inscrivait dans son canon. On a les preuves de l'existence d'un tel catalogue dans les écrits des Pères de ce temps. Mais il y a plus : *L. A. Muratori* († 1750), bibliothécaire de l'Ambrosienne, découvrit et publia en 1740, d'après un manuscrit du VIe-VIIIe siècle (criblé de fautes d'orthographe), le texte presque entier d'un canon de l'Eglise romaine à la fin du IIe siècle. Malgré sa pauvreté littéraire, ce document est d'un prix inestimable.

D'après ce texte, l'*Eglise romaine reconnaissait* comme inspirés : 1) les *quatre Evangiles* [le début du canon manque dans le manuscrit, mais l'évangile de saint Luc est signalé comme le troisième, ce qui suppose la reconnaissance des deux autres]; 2) les *Actes des Apôtres;* 3) les treize premières *Epîtres de saint Paul;* deux Epîtres, aux *Laodicéens* et aux *Alexandrins*, qui lui sont attribuées, sont rejetées ici; [il n'est pas question de l'Epître aux *Hébreux*, à moins qu'elle ne soit désignée sous le titre d'Epître aux Alexandrins]; 4) l'Epître de *saint Jude* et les deux Epîtres de *saint Jean*; [aucune allusion aux Epîtres de *saint Jacques* et de *saint Pierre*]; 5) l'*apocalypse* de Jean et sans

[1] On en trouvera le texte intégral dans ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion patrist.*, p. 105-107. Les corrections sont proposées en note. Voir les *Introductions* au Nouv. Testament.

doute aussi celle de Pierre (apocryphe), bien que celle-ci, reconnue à Rome, soit rejetée par plusieurs églises; 6) le *Pasteur*, écrit depuis peu (*nuperrime*) par Hermas, sous le pontificat de Pie son frère, peut être lu en public, mais ne doit pas être assimilé aux écrits des prophètes et des apôtres; 7) aucun des écrits d'Arsinoë, Valentin ou Miltiade n'est admis dans le canon.

L'allusion à Hermas fixe la composition de ce document après 155-156 (date de la mort de Pie I). Certains insistant sur *nuperrime* le rapprochent assez de cette date; d'autres critiques descendent jusque vers 200. Le P. Lagrange est de cet avis et trouve même dans la notice consacrée à saint Jean la préoccupation de réfuter la thèse de Caïus de Rome [1]. (Voir *supra*, ch. v, p. 134).

CHAPITRE VIII.

Littérature apocryphe chrétienne.

I. — LA LITTÉRATURE APOCRYPHE EN GÉNÉRAL [2].

On appelle **apocryphes**, par opposition à *canoniques*, des livres qui se sont donnés eux-mêmes ou ont été regardés par certains écrivains ecclésiastiques comme *inspirés*, mais ont été finalement écartés du canon des Ecritures. Apocryphe (ἀπόκρυφος, caché) a donc le sens précis, technique de *non-canonique;* mais il s'y ajoute, d'ordinaire, une note péjorative, qui fait regarder l'ouvrage comme légendaire, fantaisiste et suspect. La connaissance de ces écrits est utile, cependant, soit pour réfuter les incroyants qui en abusent, soit pour y saisir l'âme de vérité historique ou doctrinale qui se cache derrière leurs inventions et en particulier pour nous renseigner sur l'état intellectuel, religieux et moral de leurs auteurs.

[1] M.-J. Lagrange, *Evang. selon saint Jean*, Introduction, p. lxi-lxv.

[2] J. B. Frey, *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, dans le *Dict. Bibl.*, (supplément), col. 460 et suiv. — O. Bardenhewer, *Geschichte...* 1, 365-481. — E. Hennecke, *Neutestamentliche Apocryphen...*, Tubingue, 1904 (2ᵉéd. 1924); *Handbuch zu den N. T. Apocryphen*, 1904. — J. Bousquet et E. Amann, *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, Collection dans laquelle ont déjà paru plusieurs ouvrages comportant Introduction, textes, traduction, commentaires. — Dans la collection *Textes et Documents*, voir *Evangiles apocryphes*, plus loin. — Divers écrits apocryphes (coptes, syriaques,...) ont été édités par la *Revue de l'Orient chrétien* et par la *Patrologia Orientalis*.

Par leur objet, ils sont censés compléter les données des écrits bibliques de l'Ancien ou du Nouveau Testament, en amplifiant ce que ceux-ci racontent, ou en suppléant à leur silence sur les points qu'ils négligent. La littérature apocryphe *chrétienne*, c'est-à-dire composée par des chrétiens, se rapporte surtout au *Nouveau Testament*. Il y a, cependant, quelques exceptions; il faut citer, outre les interpolations chrétiennes à des apocryphes de l'Ancien Testament et diverses compositions gnostiques, les célèbres *Odes de Salomon* [1], éditées pour la première fois en 1909. C'est donc au *Nouveau Testament* que se rapportent, dans leur ensemble, les Apocryphes chrétiens. On les divise, d'ordinaire, en *quatre classes*, d'après leur forme littéraire : 1) les Evangiles; 2) les Actes; 3) les Epîtres; 4) les Apocalypses.

D'après le but poursuivi par leurs auteurs, on y distingue *deux groupes* bien différents : *a*) les uns, d'origine *hérétique*, spécialement gnostique, sont destinés à répandre parmi le peuple une doctrine contraire à celle de l'Eglise et qui est placée par eux dans la bouche de Jésus-Christ et des apôtres;

b) les autres, de provenance orthodoxe, ont un but d'édification : ce sont de pieuses fictions poétiques ou légendaires, destinées à satisfaire la curiosité des chrétiens beaucoup plus

[1] Les **Odes de Salomon**, distinctes des *Psaumes de Salomon*, connus depuis 1626, ont été découvertes vers 1905 dans un manuscrit syriaque, par M. Rendel Harris, et éditées par lui en 1909, à Cambridge. M. R. Harris et A. Mingana en ont donné une réédition, avec notes et introduction, en 1916-1920. En France, MM. J. Labourt et P. Batiffol en ont aussi publié une traduction avec une introduction historique et commentaire. Cette œuvre, connue par une allusion de Lactance et une citation d'un écrit gnostique du III^e^ siècle, était perdue depuis longtemps. Elle comprend 42 odes, qui paraissent avoir été écrites par un auteur unique, en grec ou plus probablement en syriaque, dans la région d'Antioche plutôt qu'en Asie-Mineure ou en Egypte, à cause de leur esprit targumique ou sémitisant, dit le P. Lagrange (*Introduction* à son *Evangile selon saint Jean*). Ces odes sont l'hymne d'action de grâces de l'âme appelée par Dieu à la Rédemption et au salut. Elles se font remarquer " par une fraîcheur d'inspiration et une ferveur religieuse tout exceptionnelles ", dit M. Labourt (p. 1). L'auteur est un chrétien, qui exprime sa pensée et ses sentiments en les plaçant sur les lèvres de *Salomon*, personnage fictif, qui représente, ici, le nouveau converti, là, le saint au ciel, ailleurs, le Christ lui-même. Quoique le Christ occupe une assez grande place dans ces chants, le christianisme de l'auteur est assez imprécis : il ne cite pas le nom de Jésus, ne parle ni du baptême, ni de l'Eucharistie, ni de l'Eglise, ni de la hiérarchie. Le genre lyrique n'explique pas toutes ces réserves. L'auteur s'inspire de l'Evangile de saint Jean, mais ne le cite pas à proprement parler. Peut-être aussi a-t-il connu les Epîtres de saint Ignace. Son œuvre est communément datée de 100-120. Il n'est pas prouvé qu'il fut judéo-chrétien.

préoccupés de savoir ce que ne dit pas le texte sacré que d'approfondir ce qu'il enseigne.

Tous se font remarquer : *a*) par une excessive *pauvreté doctrinale*, au point de vue dogmatique et moral;

b) par le *caractère invraisemblable des personnages*, qui se meuvent dans un monde irréel et fantastique, et la singularité, l'extravagance même des faits racontés où des prodiges extraordinaires, souvent puérils, sont semés à profusion.

c) par le *peu de fixité de leur texte* sans cesse remanié, dont on découvre tous les jours de nouvelles recensions, ce qui rend fort difficile la détermination de l'âge et de la provenance de ces écrits.

Tous ces écrits sont **d'une infériorité notable** vis-à-vis des œuvres canoniques. " C'est faire injure à la littérature chrétienne, dit Renan lui-même, que de mettre sur le même pied ces plates compositions et les chefs d'œuvre de Marc, de Luc et de Matthieu. " Ainsi les Evangiles apocryphes se bornent à broder sur un canevas donné, mais " c'est le verbiage fatigant d'une vieille commère, le ton bassement familier d'une littérature de nourrice et de bonne d'enfants " [1]. On s'explique, dès lors, la répulsion que cette littérature inspirait, en général, aux Pères, et leur vigilance à mettre les fidèles en garde contre elle, d'autant plus que les hérétiques en abusaient souvent. L'Eglise, cependant, ne réussit pas à les éliminer tout à fait. D'ailleurs, les évêques eux-mêmes cherchèrent plutôt à les épurer. Ils croyaient qu'on pouvait, en faisant disparaître ce qui était suspect et qui, pour eux, provenait d'altérations hérétiques, retrouver dans le fond orthodoxe des données des traditions primitives. Ainsi devenait, pour eux, historiquement vrai ce qui n'était pas contraire à la foi.

L'influence exercée par ces œuvres ainsi épurées, et dès lors sans cesse remaniées, s'est poursuivie à travers les siècles. Elle a été particulièrement considérable au Moyen-Age. On en trouve la trace dans la prédication populaire (voir les *Sermonnaires*), dans l'*hagiographie* (témoin la *Légende dorée*, de Jacques de Voragine), dans la *poésie* (la *Divine Comédie* a emprunté aux anciennes apocalyses une bonne part de ses fictions eschatologiques), dans *l'art* enfin (par exemple, dans les peintures des artistes de la Renaissance sur la vie de Marie, ou dans les représentations iconographiques des

[1] *L'Eglise chrétienne*, 1879, p. 505 sq.

apôtres, ou dans les sculptures des cathédrales sur le jugement dernier). En Orient, de même, la littérature apocryphe a été reproduite dans des traductions, remaniements, amplifications en toutes les langues, arabes, syriaques, grecques, slaves, etc., et son influence n'a pas été moindre qu'en Occident [1]. Il importe donc d'en connaître les origines. Elles sont encore fort obscures. Nous nous contenterons, d'ailleurs, ici de très sommaires indications.

II. EVANGILES APOCRYPHES [2].

Nous pouvons les partager en trois classes : 1) les Evangiles *perdus;* 2) les Evangiles de l'*Enfance* du Sauveur ; 3) les Evangiles de la *mort* du Christ ou de la Vierge.

A) — **Evangiles perdus**, dont certains ont une grande importance.

1) **Evangile des Hébreux** ou *selon les Hébreux*, est surtout connu par saint Jérôme qui dit de lui : " chaldaïco quidem syroque sermone (araméen) sed hebraïcis litteris scriptum est ". La traduction qu'en fit saint Jérôme est perdue, ainsi que l'original. Sans s'identifier complètement avec l'original araméen de saint Matthieu, il le suivait dans son cadre général et dans beaucoup de détails et le complétait par endroits. Il fut l'Evangile préféré de la fraction orthodoxe (Nazaréens) des Judéo-chrétiens. Il date de la fin du I^r^ s. ou du début du II^e^ [3].

2) L'**Evangile des Ebionites** hérétiques a été parfois identifié avec " L'Evangile des Hébreux " ci-dessus, dont il ne serait qu'un remaniement, une altération dans un sens hérétique. Les critiques de nos jours préfèrent l'en distinguer complètement et l'identifier avec l'*Evangile des Douze*, compilation tendancieuse des Evangiles canoniques faite au II^e^ siècle, certainement distincte de " l'Evangile des Hébreux " [4].

3) L'*Evangile selon les Egyptiens* est une œuvre hérétique du II^e^ siècle où étaient enseignés (?), croit-on, *a*) l'encratisme condamnant le mariage; *b*) un unitarisme négateur de la Trinité, analogue à l'erreur que développa Sabellius ; *c*) la métempsycose.

4) L'*Evangile de Barnabé* a été rejeté par le décret de Gélase [5].

5) L'*Evangile de Barthélemy*, id.

(divers fragments ont été retrouvés).

6) L'*Evangile de Thaddée*, id.

7) L'*Evangile de Judas Iscariote* était celui des Gnostiques Caïnites.

8) L'*Evangile de Mathias*, gnostique du III^e^ siècle, serait à identifier avec les " *Traditions de Mathias* ".

---

[1] J. B. FREY, *op. cit.*, col. 465-468.

[2] **Editions** : C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1853 (2^e^ édit., 1876) — Coll. *Textes et Documents : Evangiles apocryphes*, t. I, par CH. MICHEL, (1911) ; t. II, par P. PEETERS (1914).

[3] Voir M.-J. LAGRANGE, *L'Evangile selon les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1922, p. 161-181, 321-349.

[4] Divers critiques récents distinguent trois évangiles judéo-chrétiens. Voir J.-B. FREY, *op. cit.*, col. 473-475.

[5] Cet évangile et les suivants rentrent dans la classe des *évangiles sectaires;* voir J. B. FREY, *op. cit.*

9) L'*Evangile de Philippe*, gnostique, serait égyptien d'origine.
10) L'*Evangile de Thomas*, gnostique, serait du IIe siècle. Un remaniement de cet écrit a été retrouvé dans les " *Récits de Thomas, philosophe israélite, sur les enfances du Seigneur* " connu sous le nom d'*Evangile de Thomas l'Israélite* (cf. plus loin : Evangiles de l'enfance).

B) — **Evangiles de l'enfance.** 1) On peut ranger parmi les Évangiles *dits* de l'enfance le **Protévangile**[1] **de Jacques,** qui est peut-être le plus remarquable de tous les apocryphes. La forme littéraire de cet écrit, le ton sérieux et simple du récit, la tendance pieuse qui le caractérise lui ont valu une exceptionnelle diffusion et une grande influence. On doit distinguer dans ses 24 chapitres trois parties, peut-être séparées à l'origine. *a*) *Les chapitres 1-16* racontent la naissance miraculeuse de Marie, annoncée surnaturellement à Joachim et Anne, ses parents, la présentation de Marie au temple, enfin son mariage avec saint Joseph; cette partie a été écrite entre 130 et 140. *b*) *Les chapitres 17-21* font raconter par saint Joseph la naissance de Jésus et l'adoration des mages, d'où le nom d'*Apocryphum Josephi* qu'on leur donne (IIe s.). *c*) *Les chapitres 22-24* contiennent le récit du massacre des Innocents et du meurtre de Zacharie; on l'appelle encore " *Apocryphum Zachariæ* (le fond est du IIe s.). — La rédaction grecque actuelle ne semble pas antérieure au IVe siècle. L'auteur, un judéo-chrétien, se donne pour Jacques, évidemment l'évêque de Jérusalem. Si l'on regarde la troisième partie comme une pièce rapportée, l'unité de l'ouvrage paraît mieux. On y remarquera l'intention de glorifier Marie et sa pureté, dont Joseph demeure le gardien. L'Occident n'a guère connu le Protévangile que dans des remaniements (voir plus loin, 3).

2) Les **Evangiles de l'enfance proprement dits** sont fort nombreux et variés. Les plus connus sont l'*Evangile de Thomas l'Israélite* et l'*Evangile arabe*. Celui-ci passait, jusqu'à présent, pour une œuvre dérivée du précédent. Peut-être vaut-il mieux dire qu'ils dépendent tous deux d'une source commune très mêlée, rapportant jusqu'à des fables boudhiques, qui, depuis le Ve siècle, aurait été le point d'appui de toute une littérature légendaire sur l'enfance de Jésus[2]. Ces œuvres sont, dans leur ensemble, très faibles; la platitude du style et la médiocrité de la langue répondent à la trivialité du fond.

a) L'**Evangile de Thomas l'Israélite** raconte les merveilles opérées par Jésus de l'âge de cinq à douze ans, le montre, en particulier, punissant par la cécité et par la mort ceux qui refusaient de croire en lui, et

[1] Ce titre de *Protévangile*, que rien ne justifie, vient du premier éditeur de l'ouvrage au XVIe siècle, Postel.
[2] Voir l'introduction aux *Evangiles apocryphes* (Coll. *Textes et Documents*), t. II.

se termine sur l'épisode de Jésus au milieu des docteurs. Le caractère de l'enfant s'y présente sous un jour qui le rend odieux. Le livre, quoique expurgé, garde la preuve que plusieurs de ses récits sont nés dans des milieux hérétiques.

b) L'**Evangile arabe de l'enfance** (longtemps connu en arabe seulement, d'où son nom), est une histoire assez complète de l'enfance du Sauveur. Elle raconte, d'après le *Protévangile*, la naissance de Jésus jusqu'à la fuite en Egypte (ch. 1-9); vient ensuite, et c'est, pour nous, la partie neuve du livre (ch. 10-35), le séjour de la sainte Famille en Egypte, où l'Enfant multiplie les miracles les plus extraordinaires. La fin du livre (36-55) se rapproche de l'Evangile de Thomas. — Au point de vue des idées, on doit noter " le rôle prépondérant que joue la vierge Marie, qui se trouve partout être la médiatrice des faveurs accordées par le divin enfant " [1].

3) Les deux évangiles suivants se rattachent soit au protévangile soit aux récits de l'enfance :

a) L'*Evangile du Pseudo-Matthieu* ou le **Livre de la naissance de la bienheureuse Marie et de l'enfance du Sauveur**, œuvre triviale et grossière par endroits, est une compilation du VI^e^ siècle peut-être, dont le titre indique bien le contenu, en deux parties.

b) L'**Evangile de la nativité de Marie** est une bonne revision du précédent écrit, datant peut-être de l'époque carolingienne. Il ne s'occupe que de Marie, dont il raconte, d'une manière intéressante, la nativité, la jeunesse et le mariage avec saint Joseph. Il s'achève sur le récit de la naissance de Jésus d'après les synoptiques. C'est par cet écrit que l'Occident a surtout connu et apprécié les récits du *Protévangile*, notamment sur la Présentation de Marie au Temple.

C) — La **mort de Jésus, de Marie, de saint Joseph** a aussi inspiré les auteurs d'évangiles pseudo-canoniques.

1) Ceux qui concernent **la mort du Sauveur** peuvent se grouper, sous le nom de *cycle de Pilate*, autour de l'écrit qui est leur point de départ à tous, l'*Evangile de Nicodème*, dont on peut rapprocher l'*Evangile de Pierre*.

a) L'**Evangile de Nicodème** comprend deux parties : la *première*, que l'on appelle les *Actes de Pilate* (ch. 1-16), sorte de compte-rendu du procès de Jésus devant Pilate et de sa mort (1-11) et des débats qui eurent lieu devant le Sanhédrin après sa résurrection (12-16), est destinée à prouver que Pilate reconnaissait lui-même l'innocence de Jésus, comme le Sanhédrin dut reconnaître la vérité de sa résurrection. Les Actes de Pilate peuvent remonter au II^e^ siècle. — La *deuxième* partie est appelée *Descente du Christ aux enfers* (ch. 17-27), parce que cette descente y est racontée par deux prétendus témoins oculaires, qui étaient ressuscités à la mort de Jésus.

b) L'**Evangile de Pierre**, œuvre d'un docète, du II^e^ siècle aussi, sans doute, a été récemment découvert (1886), du moins en partie. On y trouve des détails très circonstanciés sur la Passion, le crucifiement et la résurrection du Sauveur. Par bien des points, cette œuvre se rattache à la précédente. (Voir SEMERIA, *Revue biblique*, 1894, p. 522-560).

[1] J.-B. FREY, *op. cit.*, col. 485.

2) La **Dormition de Marie** (Κοίμησις τῆς ἁγίας Θεοτόκου) connue en latin sous le titre de *Transitus sanctæ Mariæ* (d'après le *Décret de Gélase*, qui la déclare apocryphe), paraît être une œuvre grecque du IVe ou du Ve siècle, objet de multiples remaniements, dont un, bien postérieur, attribué à Méliton, évêque de Sardes au IIe siècle. Ce document se présente dans les manuscrits actuels comme un discours de saint Jean sur la mort de la Sainte Vierge. Ayant reçu de l'ange Gabriel la nouvelle qu'elle va bientôt quitter ce monde, Marie se retire à Bethléem où les apôtres viennent la rejoindre. Elle rentre à Jérusalem, où elle meurt, en effet, au milieu de prodiges éclatants. Elle est ensevelie par les apôtres, et trois jours après, son corps est emporté par les anges au ciel. — Cet ouvrage, dont l'influence a été considérable, tant en Occident qu'en Orient, est de tout point orthodoxe, et il n'y a aucune raison de le considérer comme le remaniement catholique d'un écrit hérétique [1].

3) L'**Histoire de Joseph le Charpentier** (conservée seulement en copte et en arabe), est un écrit d'origine égyptienne, du IVe ou du Ve siècle peut-être, qui raconte, sous la forme d'un entretien de Jésus avec ses apôtres, la vie de saint Joseph (d'après le Protévangile) et surtout sa mort : là est l'intérêt de l'œuvre. Relevons, dans cette partie, l'idée " de la traversée que l'âme doit accomplir après avoir quitté le corps ; guidée par l'archange Michel, elle pourra franchir sans encombre les flots de la mer de feu que doivent affronter toutes les âmes " [2]. L'auteur ne fait aucune allusion à l'Assomption de Marie. Le corps de saint Joseph doit, d'après l'écrit, rester intact jusqu'au règne millénaire du Christ.

III. — ACTES APOCRYPHES [3].

La vie et la prédication des apôtres plus encore que celle du Sauveur furent l'objet des inventions des faussaires, orthodoxes ou hérétiques. Nous connaissons des Actes Apocryphes sur neuf apôtres, et les autres, sans doute, ne furent pas oubliés.

1) **Saint Pierre.** *a*) *La Prédication de Pierre*, connue de Clément d'Alexandrie, était sans doute une série d'instructions encadrées par les récits des voyages apostoliques. Rien ne prouve que cet écrit ait été hérétique, quoique la littérature clémentine, à tendances judaïsantes, s'en soit inspirée. — *b*) *Les Actes de Pierre* [4] sont perdus aussi, sauf deux fragments, dont l'un est le *Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum;* l'autre, *Actus Petri in Simone*, raconte la chute de Simon, le " Quo vadis ", le crucifiement de Pierre la tête en bas. Ce roman ne paraît pas avoir été hérétique. Ces actes semblent dater de la fin du IIe s.

2) **Saint Paul.** *a*) *Une Prédication de Paul* est très peu connue.

b) Les *Actes de saint Paul* [5], au contraire, furent célèbres. Le texte

[1] D'ailleurs, " l'enlèvement de Marie au ciel a pour lui des témoins plus anciens et plus qualifiés que ces récits fantaisistes " dit le P. M. Jugie, dans les *Echos d'Orient*, 1926, p. 15 (article sur *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*). — [2] J.-B. Frey, *op. cit.*, col. 484.

[3] **Éditions :** R. A. Lipsius et M. Bonnet. *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 3 vol. 1891, 1896, 1903. — **Etudes :** R. A. Lipsius *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswick, 1883-1890, (2 vol.).

[4] L. Vouaux. *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922 (Coll. *Apocr. N. Test.*). — J. Flamion, *Les Actes apocryphes de Pierre* dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1908-1911.

[5] L. Vouaux, *Les Actes de Paul et les lettres apocryphes*, Paris, 1913 (Coll. *Apocr. N. Test.*).

primitif comprenait en trois parties : le " martyre de saint Paul ", la " correspondance (apocryphe) de saint Paul et des Corinthiens ", et les " Actes de Paul et de Thècle ", qui furent plus tard séparés. Ils furent composés, au IIe siècle, par un prêtre d'Asie, qui fut déposé en punition de ce faux quoique son œuvre fût orthodoxe.

c) Les *Actes des SS. Apôtres Pierre et Paul* (IIIe s.) racontent leurs travaux en commun, à Rome et leur martyre.

3) **Saint André.** Les *Actes d'André* (IIe s.) sont perdus [1], sauf trois épisodes [André et Mathias dans la ville des Anthropophages, les actes de Pierre et d'André, et le martyre de saint André en Achaïe] qui ont été l'objet de remaniements divers. Seul le Martyrium pourrait être primitif.

4) **Saint Jean.** Les *Actes de Jean* (IIe s.), perdus aussi, ont été reconstitués en partie avec des citations et des recensions diverses, orthodoxes, de l'écrit primitif, hérétique. Ils racontent l'exil à Pathmos, le second séjour à Ephèse, et la mort paisible du Saint dans cette ville.

5) **Saint Thomas.** Les *Actes de Thomas* (IIIe s.) gnostiques, à tendance encratite très accentuée, sont bien conservés au moins dans deux recensions postérieures, syriaque et grecque. Ils roulent sur l'apostolat du Saint aux Indes et ne sont qu'un tissu de miracles étranges.

6) **Saint Philippe.** Les *Actes de Philippe*, du IVe siècle peut-être, racontent les missions de saint Philippe apôtre, qui est confondu avec le diacre Philippe (le livre fourmille d'autres erreurs analogues). Le Saint y évangélise la Grèce, la Parthie, l'Ethiopie. L'écrit comptait 15 actes.

7) **Saint Thaddée.** Les *Actes de Thaddée*, l'un des soixante-douze disciples, relatant la fameuse correspondance de Jésus avec Abgar, roi d'Edesse (cf. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, I, 13 : II, 1, 6-8), paraissent avoir été écrits en syriaque, au IIIe siècle. On les appelle encore *Acta Edessena* [2]. La recension syriaque, éditée en 1876, sous le titre *Doctrine d'Addaï*, est d'une rédaction postérieure (390-430 environ). Une recension grecque (du Ve siècle) identifie le disciple Thaddée [ou Addaï] avec l'apôtre Thaddée [ou Lebbée].

Signalons encore : 1) le *Martyrium de saint Matthieu*, mort à Myrne chez les anthropophages (comp. *Actes d'André*) ; 2) la *passion de Barthélemy*, aux Indes ; 3) les *Actes de Barnabé*, mort en Chypre après de nombreuses courses apostoliques. Tous ces documents ne représentent que des œuvres tardives (IVe ou Ve siècle).

IV. — ÉPÎTRES ET APOCALYPSES APOCRYPHES [3].

A) Toutes les ÉPÎTRES APOCRYPHES sont attribuées à *saint Paul*, sauf une *Epître des Apôtres*, récemment découverte et qui doit être du IIe siècle.

1) L'**Epitre aux Laodicéens** a été inspirée par le passage de l'épître canonique aux Colossiens (IV, 16) où saint Paul parle d'une lettre qu'il a adressée à ceux de Laodicée. Elle a été fabriquée, sans aucun art, avec

[1] J. FLAMION, *Les Actes apocryphes d'André*,... Louvain, 1911.

[2] R. DUVAL, *La littérature syriaque* (1900), p. 102-118. — J. TIXERONT. *Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888.

[3] L. VOUAUX, *Les Actes de saint Paul et ses lettres apocryphes*, Paris, 1913.

des extraits des épîtres canoniques. Il faut, sans doute, la distinguer de celle dont parle le canon de Muratori.

2) L'*Epître aux Alexandrins*, signalée dans le canon de Muratori, est une œuvre marcionite perdue.

3) La **Correspondance de saint Paul et des Corinthiens,** comprend une lettre des Corinthiens dénonçant le gnosticisme et une réponse de l'apôtre *(III^e Ep. aux Cor.)*, confirmant son enseignement. Elles faisaient partie des " Actes de Paul " (II^e s.).

4) La **Correspondance de saint Paul et de Sénèque** comprend huit lettres du philosophe Annæus Seneca à saint Paul et six brèves réponses de celui-ci. Le philosophe y exprime son admiration pour la doctrine de l'Apôtre, mais regrette l'imperfection littéraire de ses écrits. L'auteur de ces faux se proposait peut-être de faire œuvre apologétique dans la société polie de Rome. Ces pièces, vides de pensée et dénuées de toute valeur littéraire, doivent dater du IV^e siècle. Certains cependant reportent leur composition au X^e ou au XI^e siècle.

B) Les APOCALYPSES principales sont celles de Pierre et de Paul.

1) L'**Apocalypse de Pierre,** qui s'occupe du jugement dernier, décrit le bonheur du ciel et les tourments de l'enfer, est une œuvre assez remarquable du II^e siècle et a joui jadis d'une grande autorité. Clément d'Alexandrie l'a commentée et le canon de Muratori l'estime inspirée.

Une " *Apocalypse de Pierre par Clément* " en éthiopien, est du VII^e-VIII^e siècle.

2) L'**Apocalypse de Paul,** raconte le ravissement de saint Paul au troisième ciel et rapporte les paroles mystérieuses qu'il y entendit. Au III^e siècle, ce sujet avait fait l'objet de l'*Assomption de Paul*, Ἀναβατικὸν Παύλου, dont l'Apocalypse est une recension. Cette œuvre remplie de fables *(nescio quibus fabulis plenam)*, au dire de saint Augustin [2], doit dater du IV^e siècle.

3) L'*Apocalypse de Thomas* est un écrit manichéen du IV^e siècle.

4) L'*Apocalypse d'Etienne* est peut-être le document du V^e siècle qui raconte l'invention des reliques du martyr.

Plusieurs autres Apocalypses ne sont guère connues que de nom ou sont trop récentes pour être signalées ici.

Sur les **Oracles sibyllins,** voir en note [3].

---

[1] **Editions** : C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866. — R. JAMES, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893 *(Texts a. Stud.)*

[2] *Tract. in Joan.*, 98, 8.

[3] On peut rapprocher des apocryphes, bien qu'ils s'en distinguent à divers points de vue, les 14 livres de *poèmes* (9 et 10 sont perdus) connus sous le nom d'**Oracles sibyllins.** Ce titre même de " sibyllins " n'est guère justifié que par le livre VII, qui contient une collection d'anciens *oracles*, d'une authenticité douteuse, groupés au milieu du II^e s. par une main hérétique, et dont quelques-uns concernent Jésus-Christ. On y trouve divers *éléments juifs* (liv. III, vers 97-828, datant du II^e s. *avant* J. C. ; liv. IV et liv. V, v. 52-530, datant de la fin du premier siècle *après* J. C.); mais la plus grande partie de l'ouvrage est une compilation d'œuvres chrétiennes, d'inspiration diverse, parfois hérétique, écrites du II^e au V^e s. **Editions** : ALEXANDRE, *Oracula Sibyllina*, Paris, 3 tom., 1841-1856. GEFFCKEN, dans *Corpus de Berlin*, Leipzig, 1902. **Etude** : GEFFCKEN, dans *Text. u. Unters.* VIII, 1. Leipzig, 1902.

TROISIÈME PARTIE

LES PÈRES DU IIIE SIÈCLE

CHAPITRE I.

Le milieu historique, social et intellectuel.

I. — LE MILIEU HISTORIQUE — VUE D'ENSEMBLE.

Celui qui veut s'expliquer l'essor pris par la littérature patristique au IIIe siècle et surtout comprendre les caractères qui la distinguent de celle du siècle précédent, doit bien se rappeler les conditions dans lesquelles vivaient alors les chrétiens. Elles sont fort différentes de celles du IIe siècle dans son ensemble. Ici, l'Eglise est constamment sous la menace de violences cruelles mais localisées ; là, elle est l'objet d'attaques officielles plus redoutables, mais auxquelles succèdent des périodes de paix relative, pareilles à celle dont les chrétiens ont bénéficié déjà sous Commode (180-192), ou au début du règne de Septime-Sévère (193-211).

L'édit porté en 202 par cet empereur marque une nouvelle ère dans **les rapports de l'Etat romain avec l'Eglise.** Il supprime le *conquirendi non sunt* de Trajan : il impose aux magistrats une attitude plus active vis-à-vis des chrétiens : on devra désormais les rechercher. Les poursuites vont devenir en quelque sorte officielles. La persécution par édits va commencer. Mais, par là même qu'il faudra pour la déclancher des édits particuliers, cette guerre, devenue universelle, sera aussi moins durable, du fait de la négligence de certains empereurs ou de la bienveillance de quelques autres. " Guerre déclarée, elle s'interrompra quelquefois par des trêves. En proscrivant formellement l'Eglise, l'Etat, d'une certaine façon, la reconnaîtra et se réservera de traiter avec elle. Les deux puissances (car on peut déjà leur donner ce nom) vont vivre sous ce régime pendant tout le troisième siècle " [1].

[1] P. Allard, *Le Christianisme et l'Empire romain*, Paris, 1897, p. 68.

Alors l'Eglise subit de vrais assauts, diversement redoutables d'ailleurs, sous Septime-Sévère depuis 202, sous Maximin le Thrace (235-238), et de Dèce à Valérien (249-260), en attendant la grande crise qui ouvre le IVe siècle et prépare le triomphe. P. Allard compte, pour cette période, environ 75 ans de tolérance et de paix [1], paix relative encore une fois, mais qui permit à l'Eglise de se développer en étendue et en même temps de s'organiser. L'esprit chrétien, il est vrai, y perdit parfois en profondeur, comme le prouve le nombre des *lapsi* dans les persécutions de Dèce et de Dioclétien. La situation décrite ici explique d'autre part que le IIIe siècle ne soit pas seulement, comme celui qui le précède, un siècle de défense religieuse; des œuvres de plus large envergure y voient le jour.

La lutte officielle de la force impériale contre la puissance chrétienne grandissante fut appuyée par diverses tentatives faites en vue de **rénover le paganisme** en déclin, et ce sont ces mouvements d'ordre religieux ou philosophique qui doivent le plus ici attirer notre attention, notamment le néo-platonisme, dont l'influence fut si grande. Par ailleurs, l'Eglise fut affaiblie par diverses *crises intérieures*, auxquelles furent mêlés les plus en vue des docteurs de ce temps, et qu'il faut connaître, pour bien saisir le caractère et le rôle de ces hommes.

II. — ESSAIS DE RÉNOVATION DU PAGANISME [2]

Nous signalerons seulement l'invasion des *cultes orientaux*, à tendances monothéistes, et le *néo-platonisme*, mais nous devrons noter aussi la naissance du *manichéisme*, appelé à faire tant de victimes, dans l'empire, à la fin de cette période.

A) — **Les cultes orientaux** se répandirent surtout sous la forme d'un *syncrétisme religieux* ou celle du *Mithraïsme*.

1° **Le Syncrétisme religieux** [3] fut mis en vogue sous les Sévère (192-235) par quelques impératrices d'origine syrienne, de grande culture et de caractère énergique, spécialement de Julia Domna, femme de Septime-Sévère et de Julia Mammée, mère d'Alexandre Sévère. La

---

[1] P. Allard, *Dix leçons sur le Martyre*, Paris, 1906, p. 86.

[2] F. Cumont, *Les religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 1909; M.-J. Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme*, dans le *Correspondant*, juillet 1910, p. 209-241.

[3] Voir *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1916 (nouv. édit.), p. 528 et suiv.

première, dans le but de seconder les efforts de son mari pour arrêter les progrès du christianisme, chercha à grouper les vieux cultes autour de l'autel d'un nouveau dieu. C'est le *Soleil* qui fut choisi pour ce rôle et *Apollonius de Tyane*, philosophe pythagoricien du Ier siècle, en Asie-Mineure, lui fut donné comme prophète. Ce personnage assez mystérieux avait laissé la réputation d'un ascète et d'un thaumaturge. Un littérateur de la cour, *Philostrate*, reçut de l'impératrice, avec des documents peu authentiques, la mission de faire connaître les vertus du héros. Le livre fit fortune plus encore que le système. Cette légende d'Apollonius permit aux païens d'opposer à l'Evangile une belle vie, modèle de toutes les vertus, pleine de miracles et de bienfaits, dont Porphyre, Hiérocles, Julien ne manquèrent pas de se prévaloir. Les dieux des Syriens, les Baals principalement, tous baptisés Jupiter par les Romains, eurent leur heure de gloire, surtout celui d'Héliopolis (Baalbek), et celui d'Emèse sous Elagabale, qui en était prêtre. L'éclectisme de Julia Mammée fut plus large et plus favorable aux chrétiens que celui de Domna.

2° **Le Mithraïsme** [1] semble avoir pris le pas sur les autres cultes au milieu du IIIe siècle. Mithra (Dieu de la lumière) était, avec Ormuzd (Dieu du ciel), la plus grande divinité persane. Son culte s'était répandu d'assez bonne heure en Asie-Mineure (témoin le nom même de Mithridate, don de Mithra). C'est de là qu'après la conquête romaine, il se répandit dans tout l'empire par l'intermédiaire des soldats. Aux âmes travaillées par des aspirations vers un idéal plus élevé que celui de la mythologie ancienne, il offrait des initiations mystérieuses, qui faisaient monter les adeptes jusqu'à la perfection par sept degrés successifs, désignés par des noms symboliques donnés à l'initié : 1) *corax* (corbeau), 2) *cryphius*, (voilé) ; 3) *miles* (soldat) ; 4) *leo* (lion) ; 5) *Perses* (Perse) ; 6) *Heliodromus* (courrier du soleil) ; 7) *pater* (père).

La principale pratique était l'affreuse cérémonie du *taurobole*. Les prétendues anologies rituelles entre le Mithraïsme et le christianisme ont été fort exagérées par Salomon Reinach [2], et par ailleurs, la morale et le dogme les distinguent complètement [3]. La fixation de la naissance de Jésus-Christ au 25 Décembre, jour où le Mithraïsme célébrait le *Natalis Solis Invicti*, est le résultat d'un calcul indépendant de toute influence extérieure. Aurélien (271-275) était fort dévot au Soleil, à qui il fit élever un temple à Rome. Ce culte eut un assez grand succès auprès des païens et créa un sérieux obstacle au progrès du christianisme.

B) — **Le néo-platonisme** [4] est une philosophie et une religion ou, plus brièvement, une philosophie religieuse. Il se donna pour mission de remplacer le paganisme, qui se noyait dans l'indifférence générale. Philon n'avait-il pas adapté le platonisme au judaïsme? Dans Plutarque, d'ailleurs, on trouve déjà, en germe, le néo-platonisme alexandrin [5]. Il ne se

[1] *Christus*, p. 519-528. Voir A. D'ALÈS, [*La religion de*] *Mithra* dans le *Dict. Apol.*, col. 578-591.

[2] Voir le P. LAGRANGE, *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, Paris, 1910. — [3] Voir A. D'ALÈS, *loc. cit.*

[4] R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.

[5] J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 60-68.

développa, cependant, qu'au IIIe siècle, dans cette école philosophique dont *Ammonius Saccas* († 243) fut le fondateur et que fréquenta Origène. Le vrai créateur du système fut *Plotin* († 270), qui dirigea l'école après la mort de Saccas. C'est un de ses élèves, *Porphyre*, qui recueillit les 54 traités exposant sa doctrine dans les "Ennéades" (6 livres, groupant chacun neuf traités). Le néo-platonisme gardait, pour le populaire, le panthéon polythéiste, mais il élevait au-dessus, pour les lettrés, un ou deux étages. Cette transformation de l'hellénisme en théologie eut une vogue immense.

Une **théodicée nouvelle** est à la base du système. Il faut distinguer en Dieu trois termes, une sorte de trinité, comprenant *l'Être en soi*, abstrait, indéterminé, source et fond commun de tout être, inconnaissable, ineffable; *l'Intelligence* (Νοῦς) ou l'Intelligible, image de l'Être en soi, dont elle émane, prototype des êtres, seule connaissable ; *l'Ame* (Ψυχή) dérivée de l'Intelligence comme sa pensée, âme du monde, comme le Logos stoïcien. — Ce Dieu en trois termes procédant l'un de l'autre, allant de l'abstrait au concret, unissait donc l'idéalisme de Platon au panthéisme de Zénon.

Les âmes individuelles ne sont que des émanations de cette âme universelle. *L'âme humaine*, ou du moins l'âme spirituelle (car il y a dans l'homme une autre âme, sensible, qui meurt avec le corps), doit se libérer de la matière dans laquelle elle est engagée pour atteindre la perfection par le retour à l'*âme universelle*, puis à l'Intelligence et enfin à l'Être en soi : tel est le fondement immédiat **de la morale néo-platonicienne.** Celle-ci est donc un effort pour se dégager de la matière et s'unir à Dieu. Ce retour s'accomplit en trois degrés : *a*) *l'ascèse* délivre l'âme de l'entrave des sens et la rétablit dans son état normal primitif ; *b*) *l'illumination*, obtenue par l'effort de la réflexion philosophique et la considération des réalités abstraites, élève l'âme au degré de l'Intelligence et l'unit à elle; *c*) enfin *l'extase*, ou contemplation extatique, à laquelle très peu d'hommes sont admis, l'unit à l'Être en soi.

Le néo-platonisme présentait ainsi aux esprits cultivés, dégoûtés des fables païennes, une doctrine séduisante, un idéal noble et élevé. Cependant, on remarquera les **différences fondamentales,** qui, en dépit de certaines apparences, séparent cette philosophie de la doctrine chrétienne, et cela non seulement dans la théologie de la Trinité, mais dans la doctrine morale et mystique qui conduit à l'union à Dieu. Pour le néo-platonisme, cette union est le fruit de *l'abstraction*

intellectuelle et non de la *grâce*, qui n'y a aucune part [1]; la *prière* n'a pas de place dans ce système [2], bien qu'on l'y ait laissée ou introduite pour répondre sans doute aux aspirations du vulgaire. La *vertu* même ne s'y présente pas avec un caractère foncièrement moral : elle est un simple dépouillement par l'âme d'un élément étranger, la matière, au lieu d'être le résultat de l'effort par lequel la volonté se conquiert elle-même en quelque sorte, pour se donner au bien et se rendre ainsi meilleure par l'union avec un être meilleur, parfait [3]. *L'esprit de cette doctrine* intellectualiste et orgueilleuse est, on le voit, diamétralement opposé à celui du christianisme. Les docteurs chrétiens qui subiront son action, devront à leur tour lui imposer des transformations profondes, plus profondes encore qu'apparentes.

C) — **Le Manichéisme** [4] est une secte d'origine païenne mais qui fit plus tard des emprunts au christianisme et se présenta comme une sorte d'hérésie. Son auteur, Mani, né près de Ctésiphon (Perse), vers 215, de race royale, se fit l'instrument d'une révélation divine dans le but de donner une vie nouvelle à l'ancienne religion perse ou chaldéenne. Depuis 240, il prêcha sa doctrine en diverses régions de l'Asie, hors la Perse. Rentré dans son pays, vers 276, il y fut mis à mort; son corps fut écorché et sa peau, empaillée, fut suspendue aux portes de la Capitale.

Le **fond de sa doctrine** [5] est le *dualisme*. *a*) Il y a *deux royaumes* éternels, celui de la *Lumière* (le bien physique et moral), dont Dieu est le chef, et celui des *ténèbres* (physiques et morales). Satan sort des ténèbres, s'empare de ce royaume et déclare la guerre à Dieu. — *b*) *L'homme*, créé par Dieu avec des éléments purs, est fait prisonnier par Satan, qui dépose en lui des éléments ténébreux. Depuis lors, l'homme est l'objet d'une lutte incessante entre Dieu et ses anges. — *c*) *La libération* de l'homme ne s'accomplira que par un ascétisme sévère, qui comprend surtout trois sceaux ou mortifications (*signaculum oris*, *manus*, *sinus*).

La société comprend deux catégories d'adeptes, les *élus* ou moines et les *auditeurs* (simples fidèles). — Une *hiérarchie* copiée sur celle de l'Eglise comprenait au temps de saint Augustin : *a*) des docteurs (12); *b*) des administrateurs (72); *c*) des presbytres; *d*) enfin, des diacres et des missionnaires. — Le culte, des plus sommaires à l'origine, fit bientôt des emprunts au christianisme.

Le Manichéisme eut une expansion rapide et une influence considérable en Orient et en Occident. Il se maintint jusqu'au Moyen-Age.

---

[1] R. ARNOU, *op. cit.*, 222-227. — [2] *Ibid.*, p. 49-50.

[3] Voir P. CHARLES, *Le Plotinisme*, art. de la *Revue Néo-scolastique*, 1923, (à propos de la thèse du P. Arnou), p. 75-76.

[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* I, p. 467-474. G. BARDY, *Manichéisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1841-1895.

[5] Mani avait beaucoup écrit. On connaît de lui au moins sept ouvrages et des lettres. L'*Epistola fundamenti* réfutée par S. Augustin paraît devoir s'identifier avec un des traités du réformateur. — D'importants écrits manichéens ont été récemment découverts en Mongolie.

III. — LE MILIEU DOCTRINAL CHRÉTIEN. LA QUESTION TRINITAIRE.

Au sein même de l'Eglise, diverses tendances doctrinales se font jour; il est nécessaire de les connaître, pour comprendre les Pères de cette époque. Il en est qui sont orthodoxes, malgré leur hardiesse parfois; il en est d'autres qui deviennent franchement hérétiques.

Il importe, d'abord, de noter une certaine opposition qui se manifeste en divers pays (Rome, Carthage et surtout Alexandrie) entre ce que l'on appelle les partisans de la **foi populaire** et ceux de la **théologie savante** [1]. Les premiers s'en tiennent volontiers aux seules formules traditionnelles dans lesquelles les mystères chrétiens ont été présentés, et ne se préoccupent nullement de les enrichir par la spéculation philosophique. On les appelle *simplices* [ou *simpliciores*], *imprudentes*, *idiotæ* (*Tertullien*). Saint Irénée lui-même, qui avait de commun avec eux une défiance instinctive vis-à-vis de la philosophie, les désigne aussi du nom d'ἰδιῶται, ὀλιγομαθεῖς. D'autres chrétiens, au contraire, venus d'ordinaire au christianisme avec une bonne culture classique, veulent utiliser ces connaissances rationnelles, non seulement pour plaider la cause des chrétiens en face des pouvoirs publics, mais encore pour mieux comprendre leur foi, la pénétrer, l'exposer, en montrer le bien fondé. Leurs intentions sont louables, et leur initiative à la longue sera très heureuse; mais elle a au début suscité les défiances de certains croyants moins cultivés, qui craignaient de voir la foi compromise par cette invasion de la philosophie.

C'est le mystère de la Trinité qui le plus souvent fut l'objet de ces recherches. La **question trinitaire** se posa dès l'origine du christianisme. Comment concilier cette *unité divine* que les premiers chrétiens devaient affirmer avec force, à la suite des Juifs, pour réagir contre le polythéisme ambiant, avec l'affirmation que *Jésus est Dieu*, comme aussi *l'Esprit-Saint*, affirmations qui sont l'essence même du christianisme et qui sont les points les plus saillants du symbole? Le dualisme gnostique rendait plus nécessaire encore au IIIe siècle l'insis-

[1] J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne* du IIIe siècle (dans la *Rev. Hist. Eccl.*, 1923, p. 481-506; 1924, p. 5-37).

tance sur l'unité. Comment expliquer alors la divinité du Christ? Les *apologistes* s'y essayèrent en ébauchant une théologie du Verbe. Elle est loin d'être parfaite; du moins n'est-elle pas aussi arianisante qu'on l'a dit parfois. Leur langage tient à leur point de vue [1]. *Saint Irénée* lui aussi recourt à la spéculation théologique, mais il s'attache de préférence à des points où la philosophie a moins de part, comme la Rédemption ou le salut [2]. *Tertullien*, après avoir protesté contre les spéculations ambitieuses, doit dépasser de beaucoup les données du *Credo* et faire appel à la philosophie pour réfuter Praxeas. *Hippolyte* et *Novatien* à Rome entrent plus hardiment [3] encore dans cette voie [4]. Mais c'est surtout à Alexandrie que le mouvement se développe.

Les **Alexandrins** accentuèrent particulièrement les *tendances philosophiques* qui s'étaient fait jour chez les apologistes. Comme ceux-ci, ils se plurent à considérer les Personnes divines dans leurs rapports avec la créature, ne s'élevant d'ordinaire à la vie de Dieu en soi que par les manifestations de son activité au dehors, dans le monde en général, mais surtout dans le monde des âmes, des esprits, car les Alexandrins sont des *mystiques*, plus encore que des philosophes; ils sont très préoccupés de l'union de l'âme avec Dieu, du retour de l'âme à Dieu par le Christ, qui est la voie, et l'Esprit-Saint, qui est son envoyé. Ce point de vue implique un certain *subordinatianisme*, mais il est tout extérieur à la vie même de Dieu. Sans doute, celle-ci nous est révélée en partie dans ces analogies; mais on ne peut appliquer de tout point aux relations des Personnes divines entre elles les attributs que manifestent leurs rapports avec la créature. On le verra, *Clément d'Alexandrie* est exempt de subordinatianisme. *Origène* n'en est peut-être pas aussi atteint qu'il paraît à première vue. *Ses grands disciples*, des esprits avertis comme saint Grégoire le Thaumaturge, saint Denys d'Alexandrie, et plus tard saint Athanase, Didyme, saint Basile ont bien écarté ce danger. S'il a eu des *disciples imprudents* et irréfléchis qui ont préparé les voies au subordinatianisme radical d'Arius, Origène n'est pas de tout point responsable de leur erreur. Les vrais précurseurs des Ariens sont dans une autre école.

Nous nous contenterons de signaler ici deux autres sujets qui préoccupèrent les Pères du IIIe siècle et soulevèrent des

[1] Voir ci-dessus, p. 105. — [2] J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 483-487.
[3] *Ibid.*, p. 487-488. — [4] *Ibid.*, p. 489-490.

controverses d'ordre surtout disciplinaire : la **pénitence** et le **baptême des hérétiques.** Elles seront étudiées dans les chapitres consacrés aux hommes qui y furent le plus mêlés, Hippolyte, Tertullien et Novatien pour la première, saint Cyprien pour la seconde.

IV. — ERREURS CONCERNANT LA TRINITÉ.

A) — **Le Modalisme** [1]. La principale des erreurs négatrices de la Trinité au IIIe siècle est le *modalisme*, d'après lequel il n'y a en Dieu qu'une seule et même Personne, mais qui est appelée Père, Fils ou Saint-Esprit, selon les manifestations successives de ses divers attributs. Les Personnes ne sont, en définitive, que des points de vue divers (*modes*) auxquels nous nous plaçons pour considérer Dieu, d'après les œuvres qu'il a accomplies tour à tour. Mais avant de se présenter sous cette forme savante, *l'unitarisme modaliste* a reçu d'autres noms correspondant au point de vue préféré de ses premiers propagateurs. Il a été successivement appelé : a) *monarchianisme*, les novateurs clamant partout : monarchie, monarchie! " *monarchiam, inquiunt, tenemus!* " s'écrie Tertullien avec humeur; b) *patripassianisme*, le Père, identique au Fils, ayant souffert dans le Christ. En Orient, on appela encore les modalistes υἱοπάτορες, parce qu'ils confondaient le Fils avec le Père.

Les **origines** de cette erreur sont fort obscures. Ceux qui la propagèrent les premiers sont Praxeas et Noet. *Praxeas* paraît être un asiate qui vint à Rome, à la fin du IIe siècle, pour dénoncer le montanisme et qui s'y fixa; il profita de la bienveillance du Pape Zéphyrin pour répandre sa doctrine, mais il eut l'imprudence d'aller dogmatiser à Carthage, où Tertullien [2] le convainquit d'erreur, ce qui donna lieu à la composition de *l'Adversus Praxeam.* — Hippolyte, qui semble avoir ignoré Praxeas, s'en prit surtout à *Noet*, qui répandait une doctrine analogue à Smyrne et il le réfuta dans le *Contra Noetum.* Les autres défenseurs de la doctrine modaliste sont *Epigone*, qui forma à Rome une secte au début du IIIe siècle; *Cléomène*, qui lui succéda comme chef, et enfin *Sabellius*, qui prit, à la même époque, sous Zéphyrin ou Calliste, une grande influence et donna son nom au parti. Le *sabellianisme* reçut peu à peu de notables modifications; il présentait sa

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 353-356. — [2] *Adv. Prax.*, 3.

doctrine sous une forme très subtile, lorsque les Pères du IVe siècle furent amenés à le réfuter. Dès la fin du IIIe siècle, au temps de Denys d'Alexandrie, il était déjà ainsi constitué.

Dans l'ancien système, il n'était question que du Père et du Fils. Le Saint-Esprit entrait dans **l'unitarisme** perfectionné, dit **modalisme,** qui, d'ailleurs, rejetait le patripassianisme proprement dit. Dieu est *unité*, simple et indivisible : il est *Père-Fils* (υἱοπάτωρ). Il s'appelle *Verbe* en tant que créateur, *Père*, en tant que législateur de l'Ancien Testament, *Fils* en tant que Rédempteur, *Saint-Esprit* en tant que sanctificateur. Cependant, c'est la même et unique personne qui se présente sous tous ces aspects. Ces différents états sont *transitoires*, de telle sorte que Dieu cesse d'être Père pour devenir Fils à l'incarnation, et c'est le Fils seul qui a souffert. D'autre part, les aspects sont *égaux*, et l'on ne peut en aucune manière subordonner les personnes. Le modalisme, on le voit, diffère de ce subordinatianisme radical qu'est l'arianisme [1].

B) — **L'adoptianisme** [2]. On a longtemps rapproché du monarchianisme une erreur qu'il est plus juste de bien distinguer; elle nie, sans doute, la pluralité des personnes divines; mais là n'est pas son point de départ, qui est plutôt la négation de la divinité du Christ, et ici encore, elle se sépare du modalisme : le Christ n'est pas Dieu; il n'est qu'*adopté* par Dieu. Le terme *d'adoptianisme*, proposé par Harnack, lui convient donc parfaitement. Il suffit de bien distinguer cet adoptianisme unitaire de l'adoptianisme espagnol (VIIIe siècle) qui ne nie pas la Trinité.

Les **créateurs du système** sont deux sectaires, nommés *Théodote* l'un et l'autre. Le premier, dit aussi *Théodote l'Ancien*, riche *corroyeur* de Byzance, chrétien érudit et d'une éducation soignée, ayant apostasié pendant une persécution, vint se cacher à Rome. Là, pour se justifier, il expliqua qu'il n'avait pas renié Dieu, car Jésus-Christ n'est qu'un homme, que Dieu avait *adopté* à son baptême et revêtu d'une puissance divine pour l'accomplissement de sa mission. Excommunié en 190 par S. Victor, il se fit chef de secte; il appuya sa doctrine sur les philosophes, et sur une interprétation exclusivement grammaticale et littérale des Ecritures.

Un autre *Théodote*, dit *le banquier*, compléta ses théories par des considérations bizarres sur Melchisédech, au commencement du IIIe siècle.

La doctrine adoptianiste est représentée vers le milieu du IIIe siècle par un certain *Artémon* ou *Artémas*, personnage obscur qui dogmatisait

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 482-484. — [2] *Ibid.*, p. 349-352.

à Rome, et qui fut "le père en hérésie" de Paul de Samosate, d'après le concile même qui condamna ce dernier [1].

Paul de Samosate [2], parvenu intrigant et ambitieux, protégé de la reine Zénobie, cumulait à Antioche la charge d'évêque et de receveur des finances, vers 260. Il voulut aussi se donner la gloire de docteur. Pour combattre les doctrines alexandrines sur le Logos, il nia la divinité du Christ et ne vit en Jésus qu'un homme ordinaire, à qui Dieu s'est communiqué plus parfaitement qu'à tout autre prophète. On peut bien l'appeler Dieu; mais c'est là une simple figure de rhétorique.

Attaqué dans un concile réuni à Antioche (264) et présidé par Firmilien de Césarée, il dissimula sa pensée sous le terme, alors équivoque d'ὁμοούσιος, entendant οὐσία de nature et de personne. Mis en demeure de s'expliquer clairement devant un nouveau concile (268), il fut convaincu d'erreur, déposé, et le terme d'ὁμοούσιος fut proscrit. Paul, soutenu par Zénobie, réussit à se maintenir dans Antioche et refusa de livrer un immeuble appartenant à l'Eglise, jusqu'à ce que, en 272, l'empereur Aurélien, le futur persécuteur, eût décidé que le bien litigieux devrait appartenir à ceux qui sont en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome.

La doctrine de Paul de Samosate est une forme modaliste de l'adoptianisme. Paul gardait le nom des *trois Personnes* dans l'administration du baptême ou dans l'enseignement théologique; mais il supprimait, en fait, la personnalité du Fils et celle du Saint-Esprit, appliquant en ce sens au Logos le qualificatif d'ὁμοούσιος (*consubstantiel*), formule qu'il compromettait par cette interprétation *modaliste*. D'autre part, le *Christ* n'est pas Dieu, mais un homme uni à la sagesse (συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ), d'une union purement accidentelle, produite par l'inhabitation en lui de la vertu de Dieu (ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν). Par là, cette doctrine *adoptianiste* préparait les voies au nestorianisme.

On a souvent tenté de **réhabiliter** Paul de Samosate. Un critique célèbre, F. Loofs, s'y est appliqué récemment [3]. D'après lui, Paul était le grand représentant de la plus

[1] J. Tixeront, *Hist. dogm.*, I, p. 352.

[2] *Ibid.*, 462-467. Voir surtout G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain-Paris, 1923.

[3] F. Loofs, *Paulus von Samosata*. Leipzig, 1924. Sur cet ouvrage, voir G. Bardy, *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 512, sq. et J. Lebreton, *Rech. Sc. Rel.*, 1925, p. 365, sq.

ancienne tradition chrétienne, s'appuyant en philosophie sur le stoïcisme, à tendances unitaires en théologie, et favorable au dualisme, en christologie. Il fut la victime des partisans d'une école récente, issue d'Origène, néo-platonicienne, à tendances trinitaires très accusées, et en christologie inclinant à l'unité, au monophysisme. Cette reconstitution doctrinale tient plus de la légende que de l'histoire. Celle de G. Bardy est autrement solide.

CHAPITRE II.

Clément d'Alexandrie.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, 8 et 9 (édit. Potter, 1715). — O. Staehlin, dans le *Corpus Berl.*, Leipzig, 1905-1909.

2° **Etudes** : A. de la Barre, *Clément d'Alexandrie*, dans le *Dict. théol.*, col. 137-199. — Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866. — E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris, 1898. [Voir des réserves sur cette œuvre dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1900, p. 301-307, par A. Labeau]. — W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903. — J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburgh, 1914. — J. Tixeront, *Le Pédagogue*, dans les *Mélanges*, p. 90-116; *Hist. Dogm.*, I, p. 281-296. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante...*, p. 295-315; *Etudes* (Eucharistie), p. 248-261. — J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne au IIIe siècle*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, 1923 (XIX), p. 481-506 (surtout p. 491-501) et 1924 (XX), p. 5-37. — Sur la spiritualité et la morale, voir P. Guilloux, dans la *Rev. Ascétique et Mystique*, 1922, (p. 282-300), Dom A. Ménager, dans la *Vie spirituelle*, 1923, (p. 407-430), et G. Bardy, *Clément d'A.* (coll. *Mor. chrét.*), Paris, 1926.

I. — VIE ET CARACTÈRE — L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE [1].

Titus Flavius Clemens était probablement originaire d'**Athènes**, au témoignage de saint Epiphane [2]. Il naquit vers 150, d'une famille païenne. Nous ignorons les circonstances de sa conversion, mais ce que l'on sait de son caractère rend vraisemblable l'hypothèse que, à l'exemple de saint

[1] Voir surtout Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, ch. 11; VI, ch. 6, 11, 12, 13.
[2] Epiph., *Hæres.*, 32, 6.

Justin, il fut attiré vers le christianisme par l'élévation de sa doctrine et la pureté de sa morale. Désireux d'une connaissance plus profonde du christianisme, il entreprit une série de voyages à la recherche de maîtres chrétiens. Après avoir ainsi visité la Grande Grèce (Italie), la Syrie et la Palestine, il vint, vers 180, en Egypte, où son âme trouva enfin le repos **à Alexandrie,** auprès de ce maître éminent qu'était saint Pantène.

Pantène [1], " l'abeille de Sicile ", avait d'abord été missionnaire en Orient, dans l'Inde ou plutôt en Arabie, avant de se fixer à Alexandrie. Il est le premier chef connu du célèbre Didascalée qu'il dirigea longtemps. Son enseignement fut surtout oral. Malgré l'assertion d'Eusèbe et de plusieurs anciens auteurs, les critiques ne croient pas qu'il ait laissé d'écrits. Il mourut peu avant l'an 200.

Clément sut apprécier Pantène et ne s'en détacha plus. Après avoir énuméré ses maîtres successifs, il ajoute : " Mais celui que j'ai rencontré le dernier et qui était le premier pour la valeur, je l'ai trouvé caché en Egypte et je n'en ai plus cherché d'autre que lui ". D'abord simple disciple de Pantène, Clément devint bien vite son collaborateur. C'est peut-être à cette occasion qu'il reçut le sacerdoce. Il fut lui-même, vers 200, à la mort du maître, **chef de l'école catéchétique,** et il eut la gloire d'y avoir Origène pour disciple. Son enseignement prit fin en 202-203, dès le début de la persécution de Septime-Sévère, qui fit fermer l'école.

Clément se retira en Asie Mineure, chez son ancien élève, l'évêque Alexandre de Cappadoce. Il mourut entre 211 (à cette date, il porte à Antioche une lettre d'Alexandre qui signale les services rendus par lui en Cappadoce) et 216 (une autre lettre, du même Alexandre, devenu évêque de Jérusalem, parle de Clément comme déjà mort) [2]. Les anciens auteurs l'ont qualifié de saint. Benoît XIV l'a fait rayer du martyrologe romain, non pas à cause des inexactitudes ou des exagérations nombreuses que contiennent ses écrits ou qui lui sont attribuées, mais parce qu'avant le XI[e] siècle on n'a trouvé aucune preuve qu'un culte de vénération lui ait été rendu, dans une église quelconque, avec l'assentiment formel ou tacite de l'autorité.

Le trait dominant du caractère de Clément d'Alexandrie

[1] EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, V, 10. — [2] *Ibid.*, VI, 11, 14.

est la **préoccupation morale** et le désir d'élever les âmes de ses contemporains. Il est avant tout, a-t-on dit, " un éducateur, un merveilleux éveilleur d'âmes ". Bien que cette formation morale soit établie sur une solide et ardente piété chrétienne, Clément recherche dans les *philosophes* tout ce qui peut lui servir d'instrument et de point d'appui, à la manière de saint Justin. Aussi sa méthode consiste-t-elle à citer les anciens auteurs avec une abondance qui déconcerte; cela l'exposera à faire des assemblages disparates, incohérents, qui rendront souvent la pensée obscure, s'ils ne la faussent pas. Son érudition prodigieuse, que ne dépassera pas Origène, semble n'avoir d'autre règle que l'enthousiasme de l'apôtre. Son style est coulant et facile; mais la composition lâche et irrégulière ne permet pas toujours de suivre la pensée de l'auteur dans le dédale de ses citations et de ses digressions.

Sa profonde connaissance des anciennes littératures permit à Clément d'être le premier à exposer avec ampleur, quoique dans un but pédagogique et moral plutôt qu'apologétique et théologique, les **rapports de la philosophie et du christianisme,** de la raison et de la foi. Il fut donc un initiateur et l'école d'Alexandrie put, grâce à lui, réaliser sa mission providentielle. Aussi Alexandrie, à la fin du IIe siècle et au début du IIIe, devint-elle très rapidement en Orient un centre d'influence de premier ordre, qui éclipsa les églises d'Asie et de Syrie, et le P. Prat a pu écrire : " Si, dès cette époque, Rome était le cœur de l'univers catholique, Alexandrie en était déjà le cerveau " [1].

Le **Didascalée** (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον) paraît remonter, comme école de catéchumènes, aux débuts de l'Eglise d'Alexandrie. Elle prit au milieu du IIe siècle une grande importance et devint une école de théologie scientifique, sous la dépendance de l'évêque, qui en nommait et révoquait les chefs à volonté; elle avait un caractère officiel, à la différence des écoles de saint Justin ou de Tatien à Rome, qui étaient privées. Elle ne jouit, cependant, même au temps d'Origène, que d'une organisation rudimentaire. Son premier chef connu fut saint Pantène. Les auditeurs étaient recrutés dans les milieux les plus divers; ils étaient idolâtres, catéchumènes ou chrétiens baptisés, presque tous teintés de philosophie, éclectique surtout, mêlant les philo-

[1] F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, p. XI.

sophies les plus hétéroclites dont Alexandrie était le rendez-vous. Le gnosticisme y était particulièrement dangereux et vivace [1].

Le **rôle providentiel** de l'école d'Alexandrie fut donc de *réagir* contre les tendances gnostiques, et c'est à ce *point de vue polémique* qu'il faut se placer bien souvent pour comprendre la portée de son enseignement. Entraînés par ces exigences de l'apostolat doctrinal propre à Alexandrie, sous l'action aussi du milieu philosophique où ils vivaient et dont ils subirent par contre-coup l'influence, les maîtres du Didascalée, Clément et Origène surtout, créèrent un *puissant mouvement intellectuel*, nettement caractérisé par les principes bien définis auxquels ils faisaient le plus volontiers appel et par la méthode particulière qu'ils employaient pour développer la science sacrée. C'est ce mouvement intellectuel qui est par excellence l'*Ecole d'Alexandrie*, celle qui trouva un jour sa rivale dans l'*Ecole d'Antioche* [2]. De cette école, *Origène* fut le vrai créateur. Mais *Clément* lui avait préparé les voies, par sa doctrine morale et mystique plus encore que par sa philosophie.

II. — ÉCRITS DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Plusieurs écrits de Clément d'Alexandrie sont perdus. Il nous reste de lui, outre des fragments exégétiques et une homélie, les trois œuvres importantes qui ont fait sa grande réputation.

A) — 1° **Les Hypotyposes** [3] (Esquisses, ὑποτυπώσεις) sont une série de notes, en 8 livres, sur des passages choisis de l'Ancien ou du Nouveau Testament, dont il ne reste que des fragments. L'exégèse était surtout allégorique. Photius, qui connaissait l'ouvrage, le juge avec une sévérité peut-être excessive et lui reproche beaucoup d'erreurs.

2° **Le Quis dives salvetur** [4] est une délicieuse homélie, fort goûtée de l'antiquité, sur le sens des paroles de Jésus (dans *Mc.* x, 17-31), à propos du jeune homme riche qui refuse de le suivre. Clément y montre que les richesses ne sont un obstacle au salut que par le mauvais usage qu'on en fait et qu'elles peuvent être un moyen de pratiquer la vertu. Il conclut par l'histoire célèbre du bandit converti par saint Jean.

B) — **Le Protreptique** [5] est une petite apologie en 12 chapitres d'une perfection achevée pour la forme comme

[1] Voir A. DE LA BARRE, [*Ecole chrétienne d'*] *Alexandrie*, dans *Dict. théol.*, col. 805-824.
[2] Voir plus loin, p. 286. — [3] *P. G.*, **9**, 743-750.
[4] *P. G.*, **9**, 603-652. Traduction française de Genoude, 1856.
[5] *P. G.*, **8**, 49-246.

pour le fond. Dans l'exorde, la gracieuse légende du grillon d'Eunome le Locrien, joueur de harpe, fournit à Clément l'occasion d'inviter le lecteur à prêter l'oreille à un chant nouveau, celui du Verbe, qui devient lui-même un excitateur, προτρεπτικός, promoteur de vie chrétienne.

La *première partie* de l'ouvrage fait la critique du paganisme, des dieux et de leur culte (ch. 2-4), des philosophes et des poètes qui ont de fausses notions de la divinité (ch. 5-7). — Toute la *deuxième* est consacrée à de chaleureuses exhortations à embrasser le christianisme. Clément y répond avec esprit et finesse aux objections qui retiennent les hésitants : On ne peut abandonner des habitudes ! — Vous avez bien perdu celle de sucer le lait de vos nourrices.... L'enfant devenu homme abandonne ses jouets ; le paganisme n'est que le jouet de l'humanité enfant.... Dans ces pages s'épanche une âme toute pétrie de christianisme et animée pour le Verbe d'une ardente piété. Elles réfutent à l'évidence ceux qui prétendent que Clément est plus philosophe que chrétien.

C) — **Le Pédagogue** [1] comprend trois livres. — Le livre premier, en 13 chapitres, présente le Verbe comme éducateur des âmes ; les deux autres signalent les vices les plus criants que les chrétiens doivent éviter.

Même *le 1^er^ livre* est d'ordre essentiellement pratique et s attache surtout à peindre l'action éducatrice du Verbe. On peut y distinguer *trois parties : a*) d'après les chapitres 2-4, le vrai pédagogue c'est le Christ, le Verbe fait homme, Dieu très doux, très bon : il est tout puissant pour nous guérir : il est père et nous sommes ses enfants ; *b*) aux chapitres 5-6, Clément réfute les gnostiques qui s'appuient sur ce mot de νήπιοι (enfants) donné aux baptisés pour soutenir qu'il y a deux classes de chrétiens bien différents, les imparfaits et les parfaits : le baptême, dit-il, contient virtuellement, en germe, la perfection (la gnose) et tous sont appelés à l'acquérir ; c) les chapitres 7-12 complètent la description du Pédagogue, dont le trait dominant est la bonté, mais qui n'exclut pas la fermeté, car il est aussi médecin et général et pilote. Cette bonté s'allie à la justice depuis le commencement du monde, observe Clément contre Marcion.

Les livres II et III (13 chap. chacun) montrent en Clément un fin moraliste et un observateur pénétrant des mœurs de son époque. Il énumère les principaux vices de la société alexandrine, les flétrit avec force, et exhorte les néo-chrétiens à s'en abstenir. Les repas, le mobilier, le rire, les conversations, les parfums, les couronnes, la coquetterie,

[1] *P. G.*, **8**, 247-684. C'est du Pédagogue surtout et du Protreptique que le P. Lhande a extrait les conseils du charmant *Petit Code d'éducation au foyer d'après Clément d'Alexandrie*, intitulé *Jeunesse*, Paris, 1912.

l'hygiène, etc., l'attirent tour à tour et lui suggèrent des réflexions piquantes et de sages conseils.

D) — **La trilogie de Clément** [1]. Les trois premiers écrits, de beaucoup les plus importants, forment ce que l'on a appelé la *grande trilogie de Clément*. Il en expose le plan et les motifs au début du Pédagogue : " le Verbe voulant achever, étape par étape, notre salut, suit une méthode excellente ; il *exhorte* d'abord à la conversion (προτρέπων) ; puis *il discipline* (ἔπειτα παιδαγωγῶν) et finalement *il instruit* (ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων) " [2]. *Le premier* ouvrage aura donc pour but d'abord de détacher ses lecteurs du paganisme et de les amener à la foi chrétienne. *Le second* apprendra au nouveau baptisé à s'affranchir des vices et des passions indignes du chrétien et sera un traité pratique de morale. *Le troisième*, qui, dans le plan énoncé ci-dessus, devrait plutôt s'intituler le Maître, ὁ Διδάσκαλος, semblait devoir être un traité dogmatique et spéculatif, achevant l'instruction du chrétien. Les *Stromates* ne répondent à ce plan qu'en partie ; aussi les critiques sont-ils partagés à leur sujet.

M. de Faye [3], insistant sur les préoccupations d'éducateur qu'y manifeste Clément, croit que le *troisième ouvrage* projeté, le Maître, n'a pas été écrit et que les stromates ne sont qu'un complément du Pédagogue, essentiellement propédeutique, contenant une discipline morale destinée à rendre le chrétien plus apte à recevoir l'enseignement doctrinal promis et retardé pour des motifs divers. Par contre, la plupart des auteurs voient dans les stromates le troisième écrit annoncé, et conviennent qu'ils réalisent assez bien le plan primitif, malgré leur caractère moral très prononcé. D'ailleurs, Clément s'était moins proposé de présenter à son lecteur une synthèse théologique que de créer en lui un *état d'âme supérieur*, caractérisé par une connaissance théorique et pratique plus profonde des choses divines et humaines, grâce à la contemplation de la sagesse divine, principe d'une science vécue et vivante, fruit du Verbe et de l'Esprit-Saint et couronnement de la vie chrétienne : telle est, en effet, la gnose.

E) — **Stromates** [4]. Aulu-Gelle donne au début de ses " Nuits Attiques " toute une série de titres bizarres qui paraissent avoir été exclusivement réservés à des compositions d'un genre particulier, compilations, choix

[1] A. DE LA BARRE, *op. cit.*, col. 144 sq.
[2] *Pédag*, I, 1. — [3] É. DE FAYE, *op. cit.*, p. 78-86.
[4] *P. G.*, **8**, 685-1382 (pour les livres 1-4) et **9**, 9-602 (pour les livres 5-8).

de lectures, dissertations bourrées de textes allégués, manuels, collections de toute espèce. Les *stromates* ou *tapisseries*, sont dans la liste avec les jardins, les parterres, etc. Clément choisit ce titre à cause de la liberté d'allure qu'un tel genre laissait à l'auteur et il use largement de cette liberté. — Il tenait aussi à voiler sa pensée aux malveillants et il n'a que trop réussi bien souvent.

1° Les **deux premiers stromates** présentent en abrégé, toute la pensée de Clément.

*Le I^er^* (29 chapitres), sorte *d'introduction*, établit que le chrétien a non seulement le droit d'écrire mais encore celui d'étudier et d'utiliser la philosophie. Clément y expose la méthode qu'il va employer. Il allègue constamment, avec les auteurs sacrés, les philosophes grecs, qui pour lui, d'ailleurs, ont plagié les Ecritures.

Le *II^e^ stromate* (23 chapitres) présente dans ses grandes lignes la doctrine même de l'auteur. On y trouve notamment *a*) une *théorie de la foi*, décrite comme le seul moyen de parvenir à la vraie connaissance de Dieu (ch. 2) et même comme la base nécessaire de toute science (ch. 4); *b*) une théorie *des vertus :* elles ont leur principe dans la crainte (ch. 8), de laquelle naît la pénitence (unique après le baptême, ch. 13); elles sont toutes connexes (ch. 9) et trouvent leur couronnement dans la charité et la gnose; *c*) enfin, une *description du gnostique* (ch. 19-22), qui porte en lui-même la ressemblance de Dieu, suivant l'enseignement de l'Ecriture et de Platon. Cette ressemblance suppose la répression des passions charnelles, ce qui amène l'auteur à parler du mariage, dont il va traiter dans la suite.

2° **Les trois stromates suivants** (III^e^-V^e^) reviennent en effet, sans aucun ordre apparent, sur l'un ou l'autre des points touchés ou traités dans le deuxième.

*Le III^e^* (18 chapitres) est presque tout entier consacré au *mariage*, dont l'auteur montre la légitimité en réfutant les faux gnostiques. Cette intention apologétique explique qu'il se soit étendu si au long sur ce sujet et qu'il ait exalté, comme il l'a fait, l'état conjugal, en termes qui, à première vue, cadrent mal avec sa doctrine de la perfection.

*Le IV^e^* (26 chapitres) amène Clément, à propos du *martyre* (dont il fait l'éloge, 4-8, tout en blâmant ceux qui se présentent d'eux-mêmes aux bourreaux, 10), à recommander la patience (16), le détachement du monde, et d'autres vertus. Il donne un nouveau *portrait du gnostique* (21-22), qui complète celui du deuxième stromate, mais qui est moins forcé que ceux des deux derniers : la gnose ne s'oppose pas à la foi; le plein affranchissement des passions (ἀπάθεια) est un but idéal auquel il faut tendre ; tout en usant des créatures, le parfait les domine et ainsi il parvient à l'unité.

*Le V^e^* (14 chapitres) s'occupe particulièrement de *la parfaite connaissance de Dieu* et indique les principaux *moyens* de l'obtenir, surtout *la foi* (longuement étudiée au ch. 1), l'emploi du symbolisme (συμβολικὸν εἶδος) usité chez les païens comme chez les Juifs (4-10), et surtout la théologie

négative, de préférence à la théologie affirmative; afin d'éviter plus sûrement tout anthropomorphisme (11-12).

3° **Les deux derniers stromates** (VI^e^ et VII^e^) seraient, d'après certains critiques, postérieurs au départ de Clément d'Alexandrie, et montreraient plus accentuées toutes les tendances propres à l'auteur [1]. Son *but* est ici plus directement apologétique : prouver que le gnostique est seul l'homme vraiment religieux.

*Le VI^e^* (18 chapitres) traite, comme le V^e^, de la *connaissance religieuse* chrétienne, mais comparée à celle des païens, dont il montre l'infériorité : les philosophes ont fait des emprunts à la Bible (ch. 2-4), d'ailleurs, ils ne peuvent donner la vraie sagesse qui produit de si grands effets jusqu'au ciel, où elle crée une hiérarchie des parfaits (7-14); cependant, la science humaine et la philosophie peuvent être utiles si elles sont entées sur la foi et la gnose : la philosophie, en effet, est un don de Dieu et elle a providentiellement préparé les Gentils au christianisme (15-18).

Le VII^e^ stromate (18 chapitres) est le plus intéressant et le plus facile à lire, car l'auteur développe sa pensée par des considérations rationnelles plutôt que par des citations de l'Ecriture ou des philosophes. Il y fait une description plus complète de l'état du gnostique, spécialement de sa *vie religieuse : a*) Le gnostique est intimement *uni* à Dieu par le Verbe dont il suit docilement les inspirations. Il se rend semblable à Dieu et au Verbe, son Fils, sa Sagesse, en devenant un homme nouveau; c'est là le vrai sacrifice, le culte véritable, celui qui perfectionne l'âme en même temps qu'il sert Dieu (ch. 1-5); *b*) *sa prière* est *continue*, parce qu'elle est fondée sur l'omniprésence de Dieu; elle est une incessante correspondance entre Dieu qui se donne et l'âme qui coopère; enfin, elle a surtout pour objet les biens surnaturels (ch. 6-9); *c*) la *valeur morale* du chrétien parfait dépasse celle du chrétien ordinaire : ses actions sont supérieures par le motif de la charité qui les anime et l'efficacité de la gnose; ses vertus, spécialement la force d'âme, le courage, la tempérance, sont portées à un degré éminent, fondées qu'elles sont sur la charité (ch. 10-14) [2].

III. — DOCTRINE DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Deux points doivent être spécialement étudiés dans les enseignements de Clément d'Alexandrie :

1° sa doctrine morale et mystique;

2° sa doctrine théologique proprement dite.

[1] Voir J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 496.

[2] L'existence d'un *VIII^e^ stromate* est fort problématique. Divers textes isolés, qui en seraient des extraits, d'après certains auteurs, semblent à d'autres n'être

A) **Doctrine morale et mystique.** — Le trait dominant de la doctrine de Clément est son aspect *moral* auquel tout se ramène. Et sa morale est elle-même perpétuellement conçue comme une *ascèse*, comme une ascension, dont chaque étape (προκοπή) rapproche l'âme de l'état d'homme parfait, εἰς ἄνδρα τέλειον (Eph. IV, 13) [1]. Ces états successifs par lesquels passent les chrétiens sont conçus comme les demeures [2] (οἰκήσεις) d'un véritable "château de l'âme". Ils sont caractérisés par la différence des motifs qui inspirent leur attitude habituelle : la *crainte* (que Clément légitime contre les gnostiques), [3] la *foi* et l'*espérance* [4], la *charité* enfin [5], seul motif digne de l'action vraiment bien faite.

Clément divise d'ordinaire les chrétiens en *deux classes :* les *simples chrétiens*, qui n'ont qu'une foi commune (κοινὴ πίστις) et les *gnostiques* ou parfaits, qui ont une foi pleinement développée. Il n'y a pas entre ces deux classes de distinction essentielle, mais seulement une distinction de degré. — Cette doctrine est empruntée à saint Paul (I Cor II, 6) et c'est à tort que les critiques la reprochent à Clément. Elle est bien différente des théories des faux gnostiques et c'est pour réagir contre celles-ci qu'elle a été surtout proposée par son auteur. Peut-être, cependant, a-t-il parfois trop insisté sur les points qui caractérisent les parfaits, laissant l'impression que les autres sont des chrétiens d'un ordre inférieur et méprisé.

Trois éléments entrent dans la nature de la perfection d'après Clément : 1) l'*apatheia ;* 2) la *charité ;* 3) la *gnose.*

1° **L'apatheia** (ἀπάθεια) suit l'union divine [6]. Celle-ci produit dans l'âme un état très voisin de l'insensibilité stoïcienne; le vrai gnostique a non seulement soumis son corps et maîtrisé ses passions, mais il ne tolère rien de sensible en lui. Cependant, l'apatheia n'est pas l'inertie ni l'engourdissement; elle se concilie avec le travail intérieur de l'âme. Elle s'acquiert spécialement par la résistance aux tentations, la mortification des sens et le support des peines. Certaines affirmations paraissent excessives, mais cela provient souvent de l'emploi d'expressions des philosophes stoïciens

que des matériaux préparés pour sa composition, ou pour celle d'un ouvrage dogmatique, qui ne parut pas. Voir A. DE LA BARRE, *op. cit.*, col. 145.

[1] *Strom.* VII, 2, col. 413.

[2] *Ibid.*, col. 416. — [3] *Ibid.*, II, 7, 8, col. 968-976.

[4] *Ibid.*, II, 6, col. 960, sq. ; 12, col. 990, sq. ; V, 3, col. 31, sq.

[5] *Ibid.*, VI, 9, col. 293, 296, 297, etc.

[6] *Ibid.*, IV, 5, col. 1233; VI, 9, col. 293; 13, col. 325, 328.

dont la portée est restreinte par l'ensemble de la doctrine de l'auteur. D'ailleurs la sainte indifférence dont a parlé excellemment saint François de Sales, le plus modéré des mystiques, ne diffère guère parfois de l'apatheia de Clément.

2° **La charité** est le terme de l'ascension gnostique. Cette vertu qui, d'après Clément, apporte Dieu en même temps qu'elle est apportée par lui, θεοφοροῦσα καὶ θεοφορουμένη [1], est surtout principe de l'unité de l'âme (par la subordination des facultés) et principe d'union à Dieu. Aussi le gnostique reçoit-il le caractère de l'un (ἐν τῷ ἑνὶ χαρακτηρίζεται) [2], il devient homme parfait : *in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi* (Eph. IV, 13).

3° **La gnose** ou *connaissance parfaite* est l'élément le plus en vue et le plus caractéristique de la perfection, d'après Clément d'Alexandrie. Selon le P. Lebreton, " cette gnose est non pas une science née de la spéculation humaine, mais une *connaissance religieuse* plus haute, due à une révélation privilégiée ; c'est une *intuition*, qui initie celui qui en jouit à des mystères interdits à la foule ; elle transforme sa vie morale et religieuse, elle le tire de la condition servile commune à tous les hommes, elle en fait un ami de Dieu, égal et même supérieur aux anges " [3].

Dans cette description, **tous les traits de la gnose alexandrine orthodoxe** sont fortement accusés. Elle se distingue : 1. de la *simple foi*, dont elle est un perfectionnement ; 2. de la *spéculation théologique*, qui, de soi, ne comporte pas de lumière mystique surajoutée à celle de la foi, ce qui est essentiel pour Clément ; 3. de la *contemplation proprement dite*, qui est infuse et n'implique, de soi, aucune activité discursive. Elle est une connaissance mixte, à la fois divine et humaine, intuitive et discursive. Pour qu'elle ne soit pas une chimère, comme certains l'ont cru, la gnose doit être identifiée avec la *méditation contemplative parfaite* [4]. De fait, ce qu'en dit d'ordinaire Clément s'adapte à merveille à ce genre d'étude pieuse ou de prière studieuse que nous avons désigné sous ce nom.

Le **principe de la gnose** est donc juste : il existe une

[1] La perfection comporte " une lumière unie à l'âme grâce à une charité continue qui porte Dieu et vient de lui " (φῶς ἡνωμένον ψυχῇ δι' ἀγάπης ἀδιαστάτου, θεοφορούσης καὶ θεοφορουμένης.) *Strom.* VI, 12, col. 325.

[2] *Strom.* VII, 11, col. 496.

[3] J. LEBRETON, *Le Désaccord de la foi populaire*, *loc. cit.*, p. 493.

[4] Voir *Introduction*, p. 26.

science de Dieu qui est une prière et bénéficie de clartés supérieures à celles de la foi. Mais toutes les **applications** n'en furent pas heureuses. 1. Il était exagéré d'insister d'abord sur la gnose comme sur l'*élément essentiel de la perfection*, alors que celle-ci réside avant tout dans la charité. — 2. Il était aussi excessif de dire ou de laisser entendre que *toute science rationnelle* approfondie de Dieu suppose une lumière infuse, supérieure à celle de la foi; il peut y avoir, avec les seules lumières de la raison, aidée de la grâce ordinaires, une vraie théologie et même une oraison doctrinale élevée, comme la méditation contemplative imparfaite. — 3. Il y avait danger de laisser croire aux chrétiens simples, incapables de haute spéculation sur Dieu, qu'ils sont hors d'état d'atteindre une vraie perfection, alors qu'en fait l'essentiel de celle-ci est à leur portée dans la charité et la contemplation proprement dite, qui dépasse en dignité la gnose ou contemplation active [1].

Malgré ces lacunes, la doctrine de la gnose eut des **avantages considérables.** — 1. Elle fit rapidement d'Alexandrie, le *centre intellectuel* le plus en vue de l'Orient chrétien, sinon de l'Eglise entière. — 2. Elle combattit efficacement la *gnose hérétique*, si puissante en Egypte même. — 3. Elle maintint dans l'Eglise les esprits cultivés que le *néo-platonisme* de Plotin allait si fortement tenter. — 4. Une exégèse chrétienne, à tendance spiritualiste, allait avec Origène combattre le littéralisme excessif des millénaristes et d'autres. — 5. La *théologie* devait bénéficier du goût que la gnose allait développer pour la recherche et l'étude de l'élément divin de préférence à tout autre, non seulement dans les Ecritures mais aussi dans le Verbe incarné; les négateurs de la divinité du Christ viendront surtout d'autres milieux. — 6. Enfin, la *vie chrétienne* fut entraînée par la doctrine alexandrine à la recherche des plus hauts sommets de la perfection.

L'œuvre de Clément eut, à ce dernier point de vue, une influence excellente et considérable. Elle n'est cependant pas exempte de tout **reproche** : *a*) sa *mystique* était un peu idéaliste; dans les derniers stromates [2], il fit parfois des descriptions hyperboliques de l'état des parfaits (absence des passions, contemplation perpétuelle); il insista plus que de raison sur le sacerdoce (métaphorique) du gnostique; *b*) dans son *ascèse* même, qui est bien chrétienne par la place qu'y occupe

[1] Voir *Introduction*, p. 24. — [2] *Strom.*, VI-VII.

le Christ comme révélateur et comme maître, il néglige peut-être un peu le rôle de la souffrance et de la prière (celle-ci est surtout signalée au terme, chez le gnostique), tandis qu'il exalte outre mesure celui de la philosophie; *c*) enfin, il pratique un certain *ésotérisme*, empruntant quelques doctrines à des traditions secrètes, plutôt qu'aux organes officiels de la foi [1].

Tous ces griefs ont une réelle portée, et il y a lieu de lire Clément avec prudence. Les dangers signalés, d'ailleurs, sont loin de vicier son œuvre, et ils ne doivent pas faire oublier les richesses qu'elle renferme, non seulement au point de vue moral, dont nous venons de parler, mais encore au point de vue théologique.

B) — La théologie dans Clément d'Alexandrie.

1° **Philosophie et règle de la foi.** — Clément, malgré ses tendances moralistes, a le culte de la **philosophie**. Il donna à ce mot *un sens nouveau*, à double face : c'est la science des choses divines et c'est la pratique de la vie chrétienne. Aussi philosophe est-il synonyme de gnostique ou de parfait; philosopher signifie être chrétien, car " celui qui pratique la vie chrétienne peut être philosophe alors même qu'il serait illettré, fût-il grec ou barbare " [2]. Il est à noter que ces manières de voir étaient, au III^e^ siècle, partagées par tous : les païens eux-mêmes considéraient la philosophie sous son aspect moral et *religieux* [3].

Clément entra dans ce courant et se plut à chercher dans les **anciens philosophes** une doctrine morale qui confirmât la sienne. Il la trouvait dans toutes les écoles, sauf celle d'Epicure et des sophistes qu'il rejetait. D'où son enthousiasme pour la philosophie : à l'entendre elle fut le *pédagogue* des païens, comme la Loi le fut pour les Juifs. Elle est aussi d'origine divine, non pas essentiellement et directement (κατὰ προηγούμενον) comme la Loi, mais indirectement et par voie de conséquence (κατ'ἐπακολούθημα), soit parce que la raison est un don de Dieu, soit à cause des emprunts faits aux Juifs par les philosophes. Son rôle actuel est d'aider la foi à s'édifier en gnose [4].

A la différence des pseudo-gnostiques qui substituaient

[1] J. Lebreton, *op. cit.*, p. 496-501. — [2] E. de Faye, *op. cit.*, p. 172.
[3] Voir, dans le même sens, saint Jean Chrysostome, p. 474.
[4] *Strom.*, I, 5, col. 717.

leurs rêveries à la foi, Clément voulait que **la foi restât la base** (θεμέλιος) de tout l'édifice spirituel [1]. La spéculation théologique restait subordonnée à *l'Ecriture* (malgré l'abus qu'il faisait dans son exégèse de la méthode allégorique) [2] et à la *tradition :* c'est la hiérarchie qui a charge de transmettre le " canon de la vérité " ou " canon ecclésiastique " [3].

C'est à tort que Harnack prétend trouver dans Clément une **Eglise** sans **hiérarchie,** le gnostique ayant toute l'autorité d'un évêque : " Si exubérante que soit dans l'œuvre que nous possédons de Clément la part de la propédeutique philosophique, d'une part, et de la gnose ecclésiastique ensuite, l'armature de la foi est chez lui la même que chez Irénée, son Eglise est hiérarchique et anti-hérétique " [4].

2° **Théologie proprement dite.** — Notons seulement les points plus caractéristiques ou plus faibles. *a*) **Sur Dieu :** Clément a surtout exalté la théologie *négative,* qui cherche à connaître la nature de Dieu en niant de lui les propriétés corporelles d'abord, puis les propriétés spirituelles, pour atteindre enfin l'être absolument simple. Il en a peut-être abusé, mais en principe cette méthode est légitime. Il admet, d'ailleurs, bien qu'il en use moins, la théologie *affirmative,* qui attribue à Dieu des perfections conçues positivement en partant des créatures [5].

b) Au sujet **de la Trinité,** Photius a accusé Clément d'admettre deux Verbes. " Mais il est probable que Photius s'est mépris, dit Tixeront. Clément a seulement distingué entre la raison divine immanente, attribut du Père, et le Logos personnel qui est le Fils " [6]. Sans doute, il attribue au Fils comme lui étant propres les effets d'ordre intellectuel, mais en même temps l'unité d'opération divine *ad extra* est affirmée fréquemment. Il semble bien exempt du subordinatianisme que lui ont prêté des critiques modernes, d'après quelques expressions inquiétantes : bien qu'il insiste sur le rôle du Verbe comme créateur, illuminateur, révélateur, maître et

---

[1] *Strom.*, II, 2, col. 940.

[2] Dans le Stromate VI, 15, 16, col. 356 sq., il explique la nature et la nécessité de cet allégorisme.

[3] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante,* p. 299-300.

[4] *Ibid.*, p. 315. Voir p. 305-315.

[5] *Strom.*, V, 11, 12. L'emploi de la deuxième méthode apporte à la première un correctif nécessaire, mais suffisant.

[6] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 286.

pédagogue, il lui reconnaît tous les attributs divins en termes qui ont fait songer au modalisme [1].

c) " La doctrine de Clément sur la *création* est généralement correcte en dépit de quelques réminiscences ou imitations platoniciennes ou philoniennes, " estime A. de la Barre [2]. Il n'a admis ni l'éternité de la matière, ni la préexistence des âmes [3], quoi qu'on en ait dit. L'immortalité de *l'âme* est nettement affirmée, mais la trichotomie (distinction de trois éléments dans l'homme : le corps, l'âme, l'esprit) lui a été attribuée, non sans raison [4].

d) **En Christologie,** Clément a admis un certain docétisme, assez atténué du reste; il affirme que le Christ fut, dans son corps, affranchi des nécessités naturelles (boire, manger...) et dans son âme, exempt des mouvements des passions (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν) [5]. Il applique ici la doctrine de l'ἀπάθεια, avec tendance à l'exagérer. Il reconnaît au Sauveur la dualité de natures et l'unité de personne : il l'appelle l'Homme-Dieu [6]. La *rédemption* se ramène à deux actes : 1) le rachat par le sang (λύτρον), principe de renaissance (ἀναγέννησις) et d'incorruptibilité (ἀφθαρσία) [7]; 2) la pédagogie divine par le Verbe, c'est-à-dire, la conduite providentielle (médicinale et préceptive) par laquelle le Verbe guérit et corrige et ainsi mène les âmes à l'incorruptibilité. Cette pédagogie divine a son terme dans la gnose, où le Verbe est le maître (ὁ Διδάσκαλος) [8].

e) **Les Sacrements** [9] signalés par Clément sont : 1) *le baptême*, qu'il appelle bain (λουτρόν) ou illumination (φώτισμα), principe de renaissance [10]; 2) peut-être *la confirmation* (σφραγὶς τοῦ Κυρίου, le sceau du Seigneur), signalée tout au moins comme rite complémentaire du baptême [11]; 3) *l'Eucharistie* [12] aussi accompagne le baptême : Clément en parle, mais il mêle

[1] "Ἐν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός. *Pédag.* I, 8, col. 325. Voir aussi *ibid.*, col. 336.

[2] A. DE LA BARRE, *op. cit.*, col. 155. — [3] *Strom.*, V, 14, col. 136.

[4] *Strom.*, VI, 6, col. 273. A moins que, par esprit, il n'entende cette partie supérieure de l'âme qui est caractérisée par une opération simple et intuitive et sur laquelle agit directement l'Esprit de sagesse, principe de la *gnose*. Voir saint Irénée, p. 146.

[5] *Strom.*, VI, 9, col. 292.

[6] *Pédag.*, III, 1, col. 557. Voir aussi une belle page du début du Protreptique, I, col. 61.

[7] *Pédag.*, III, 12, col. 664 (*Strom.*, IV, 7, col. 1256).

[8] *Ibid.*, I, 1, col. 249-252 : plan de la trilogie. Voir ci-dessus la notion de la gnose.

[9] A. DE LA BARRE, *op. cit.*, col. 184.

[10] *Pédag.*, I, 6, col. 281. — [11] *Quis dives salvetur*, 42, col. 648.

[12] P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 248-261.

souvent à des formules réalistes des spéculations mystiques ou symboliques qui en voilent le sens; 4) enfin, *la pénitence* est conçue par lui à peu près à la façon d'Hermas qu'il cite et avec qui il semble n'admettre qu'une seule pénitence après le baptême. Il entend par la rémission (συγγνώμη) non seulement le pardon (ἄφεσις), mais encore la guérison (ἴασις). Il se plaint que certains prêtres accordent trop facilement cette rémission. Malgré cette sévérité, il croit l'homicide susceptible de pardon, d'après l'histoire finale du " Quis dives salvetur. "

CHAPITRE III.

Origène.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, **11-17** (édit. *De la Rue*, 1733-1759). — *Corp. Berl.*, encore incomplet : t. 1 (1899) à 7 (1921).

2° **Etudes** : F. Prat, *Origène* dans *Dict. Biblique*, col. 1870-1889; *Origène* (coll. *Pensée chrétienne*), Paris, 1907 — Huet, *Origeniana* (dans *P. G.*, **17**). — Freppel, *Origène*, Paris, 1868 (2 vol.). — R. Redepenning, *Origenes*, Bonn, 1841-1846 (2 vol.). — J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884. — G. Capitaine, *De Origenis Ethica*, Munster, 1898. — G. Bordes, *L'Apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900. — J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance d'après Origène* dans *Rech. Sc. Relig.*, 1922, p. 265-296, et *le Désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du III^e siècle* dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1923, p. 481-506; 1924, p. 5-37. — A. d'Alès, *Edit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 252 et suiv.). — P. Batiffol, *Eglise naissante...* p. 358 et suiv.; *Etudes, Eucharistie*, p. 262-284. — G. Bardy, *La Règle de la foi d'Origène*, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1917. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 296-330. — Sur E. de Faye, *Origène*, I, Paris, 1923, voir les remarques du P. A. d'Alès, dans *Rech. Sc. Relig.*, 1925, p. 567-570.

ARTICLE I. — VIE ET ŒUVRES [1].

I. — VIE ET CARACTÈRE D'ORIGÈNE.

Origène naquit en Egypte, à Alexandrie, sans doute, d'une **famille chrétienne,** vers 185. Son père, saint Léonide, fut son premier maître, et non content de lui enseigner les belles-

[1] La principale source que nous ayons sur la vie d'Origène est le livre VI de l'*Hist. Eccl.* d'Eusèbe. *P. G.*, **20**, 519 et suiv. *L'Apologie* d'Origène écrite par cet auteur, avec Pamphile, est perdue en grande partie.

lettres, il lui faisait apprendre par cœur et réciter des passages de la Sainte Ecriture. L'enfant, malgré sa jeunesse, ne se contentait pas du sens obvie, qui est à la portée de la main, dit Eusèbe, mais il cherchait plus loin, soulevant des problèmes. Aussi, son père, témoin de sa précocité, venait-il souvent le soir, pendant le sommeil de l'enfant, lui découvrir la poitrine et la baiser avec respect, comme si l'Esprit-Saint en avait consacré l'intérieur (*Hist. Eccl.*, VI, 2). Pendant la persécution de Septime-Sévère, un tel désir du martyre s'empara d'Origène que sa mère dut un jour lui cacher ses habits pour l'obliger à rester à la maison. Son père, ayant été jeté en prison, il lui écrivit pour l'exhorter au martyre.

C'est pendant la persécution et au mépris des plus graves dangers qu'il prit la **direction du Didascalée** que Clément avait dû alors abandonner pour échapper aux poursuites. Il est douteux qu'Origène ait suivi les leçons de Pantène; mais il est sûr, par contre, qu'il avait fréquenté celles de Clément d'Alexandrie. Il n'a que dix-huit ans quand l'évêque Démétrius lui confie l'école catéchétique réouverte, pour instruire de nouveaux convertis. L'édit de Sévère fait de nouvelles victimes dans l'école à peine reformée. Le jeune docteur conduit ses disciples au martyre; d'autres les remplacent bientôt; par ce zèle que rien n'arrête, Origène finit par attirer sur sa personne toute la rage des païens fanatiques. — Après la persécution d'autres dangers menacent sa jeunesse; il en triomphe par un ascétisme austère qui en a fait, a-t-on dit, " un précurseur des Antoine et des Hilarion ". — Dans un excès de zèle, il alla même jusqu'à se mutiler pour couper court aux soupçons que ses fonctions pouvaient soulever chez ses ennemis. L'évêque Démétrius blâma cet acte coupable et refusa toujours pour ce motif de promouvoir Origène au sacerdoce; il le laissa cependant à la tête de l'école.

Tout en distribuant son enseignement à ses disciples, Origène ne cessait de **s'instruire lui-même**. A l'âge de 25 ans (vers 210), éprouvant le besoin de connaître les doctrines qu'il avait à combattre et voulant compléter sa propre formation générale, il suivit les leçons d'Ammonius Saccas, qui fut son vrai maître *en philosophie*. Saccas enseignait l'éclectisme dans cette école où Plotin devait plus tard créer le néo-platonisme. Origène fut aussi essentiellement éclectique; il ne fut, à proprement parler, ni stoïcien, ni platonicien, ni pythagoricien. Au dire de Grégoire le Thaumaturge,

son disciple, il ne bannissait de son plan d'études que les matérialistes et les athées dont il n'espérait rien tirer de bon.

Il s'appliquait, en même temps, à retrouver dans la tradition l'enseignement authentique de l'Eglise. Il s'adonna, dans un but surtout apologétique, à des recherches critiques sur le texte de la Bible; il apprit même l'hébreu, assez superficiellement cependant. Il fit en 212, *le voyage de Rome*, pour connaître " la très antique Eglise des Romains ", comme il s'exprime lui-même. Il entreprit alors **plusieurs autres voyages** (en Grèce, en Epire, à Nicomédie, à Antioche, en Palestine, en Arabie), soit pour s'instruire lui-même, soit pour répondre au désir de grands personnages qui le consultaient : c'est ainsi qu'en 218, Mammée, mère d'Alexandre Sévère, le fit venir à Antioche pour s'entretenir avec lui de la religion chrétienne. Il était suppléé, durant son absence, à la tête de l'école par Héraclas qui devait un jour le remplacer tout à fait, avant de devenir évêque d'Alexandrie. Pendant un séjour qu'il fit en Palestine, en 216-218, à cause des désordres qui s'étaient produits à Alexandrie, sous Caracalla, il fut, quoique laïc, invité par les évêques de Césarée et de Jérusalem à parler à l'église, non seulement aux catéchumènes, mais aux fidèles mêmes. L'évêque d'Alexandrie, Démétrius, l'ayant appris, protesta contre cette irrégularité et réclama son fils spirituel qui s'empressa d'obéir.

C'est à partir de cette époque qu'Origène commença à écrire en vue de la publicité. **Ses compositions** furent très nombreuses et variées. Un de ses élèves, très riche, converti par lui depuis quelques années, *Ambroise*, qui avait paru avec éclat, à la cour de Sévère et de Caracalla, et qui devait souffrir pour la foi sous Maximin le Thrace, mit à sa disposition tout un personnel de sténographes et de copistes, et lui procura les volumes dont il avait besoin pour ses travaux. C'est vers 230 que parut son grand ouvrage de théologie le Περὶ Ἀρχῶν (des Principes), commencé vers 220. La réputation d'Origène était dès lors universelle.

Un **conflit avec son évêque** vint interrompre cette vie studieuse. Au cours d'un voyage qu'il avait fait vers 230 en Grèce et en Palestine, les évêques de Césarée de Palestine (Théoctiste) et de Jérusalem (Alexandre) l'avaient ordonné prêtre, n'ayant pas dans leur église de canons interdisant la promotion des eunuques. Démétrius, à son retour, lui interdit l'enseignement et le fit déposer par deux synodes réunis à Alexandrie en 231, sentence qui semble avoir été confirmée

par un concile romain en 232. Les motifs invoqués par Démétrius étaient l'infraction aux lois de l'Eglise et plusieurs opinions hérétiques, sans doute du Περὶ Ἀρχῶν. — Saint Jérôme exagère certainement quand il attribue à la jalousie seule la conduite de l'évêque d'Alexandrie.

Repoussé d'Egypte, Origène se retira en Palestine chez les évêques qui l'avaient ordonné et il ouvrit **à Césarée une école théologique** qui dépassa même celle d'Alexandrie par son caractère scientifique et qui attira à elle les plus brillantes intelligences de ce temps : Grégoire le Thaumaturge, Athénodore, son frère, Firmilien de Césarée.... Origène y enseigna encore vingt ans. C'est là qu'il acheva la composition, commencée à Alexandrie, des *Hexaples* et des *Octaples*, ces gigantesques monuments de critique biblique. C'est là encore qu'il entreprit la réfutation du " Discours véritable " de Celse dans le *Contra Celsum*, qui révèle en lui une âme d'apôtre, plus préoccupé encore de convertir et de faire du bien que d'avoir raison d'un adversaire. C'est là enfin qu'on venait le consulter de partout sur les questions doctrinales controversées : au prestige d'une science supérieure et d'une éloquence invincible s'ajoutait le charme de la sainteté la plus douce, qui couronnait un ascétisme éclatant.

Aucune gloire ne lui manqua, pas même celle **de confesseur de la foi.** Pendant la persécution de Dèce, il fut jeté en prison, chargé de chaînes et soumis à la torture de l'écartement des jambes. Aucun supplice ne put vaincre sa constance. Il ne mourut cependant pas dans ce supplice, auquel il survécut deux ou trois ans. Il mourut à Tyr en 253-255. Son tombeau y fut longtemps visité. Il n'a jamais été l'objet d'un culte public dans l'Eglise.

II. — ŒUVRES D'ORIGÈNE.

Origène a été appelé l'*homme d'acier* [1], **Adamantius** (Ἀδαμάντιος) et aucun terme ne pouvait mieux marquer la ténacité singulière que suppose la composition d'une œuvre pareille à celle qu'il laissait à la postérité et qui était colossale. Cette œuvre s'est effritée, et le titre d'Adamantius n'est plus justifié au sens de saint Jérôme, qui y voyait un symbole de l'éternelle durée de ses écrits. Ils ont souffert des luttes engagées autour d'eux. Ils ont péri aussi, parce que le *génie* de l'au-

[1] HIERON., Ep. XXXII, 3. EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 23.

teur, si puissant fût-il, était en réalité plus étendu encore que profond, et parce que son *style* se ressentit toujours de la rapidité avec laquelle ses œuvres étaient composées. Comme *écrivain*, en effet, Origène est inférieur à Clément. Du reste, il n'avait nul souci de la forme, ne se préoccupant que du *fond*. Mais la *pensée* même a souffert de cette hâte dans la composition. Elle n'a pas toujours acquis cette maturité, cette force et cette précision sans lesquelles une œuvre littéraire, surtout doctrinale, est imparfaite.

Origène est **l'auteur le plus fécond de l'antiquité** et sans doute aussi de l'Eglise. — Saint Epiphane [1] lui attribue 6.000 volumes : pour s'expliquer ce chiffre énorme, il faut tenir compte des usages de la librairie antique et de la faible étendue des rouleaux *(volumina*, τόμοι) sur lesquels on transcrivait. Certains y voient une exagération évidente. De fait, la liste dressée par Eusèbe [2] comprend à peine 2.000 écrits, mais elle est sans doute incomplète; moins, cependant, que celle de saint Jérôme [3], qui n'arrive pas à 800 numéros. Quoi qu'il en soit, la plus grande partie de l'œuvre littéraire d'Origène est perdue, à cause de son étendue d'abord et surtout à cause des condamnations dont elle a été l'objet. Les Latins furent pour lui moins sévères que les Orientaux, et c'est seulement dans des traductions latines du IVe ou du Ve siècle qu'une bonne partie de cette œuvre, la moitié environ de ce qui reste, est parvenue jusqu'à nous. Ces traductions laissent beaucoup à désirer pour la fidélité. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze nous ont transmis le texte même des plus beaux morceaux du grand Alexandrin, dans l'anthologie intitulée *Philocalie* [4].

Les œuvres d'Origène se partagent naturellement en deux groupes : *a)* les *travaux scripturaires; b)* les *autres écrits*, d'ordre théologique, apologétique ou ascétique.

A) — **Les travaux scripturaires.** Ils sont de deux sortes : les uns sont des travaux *critiques*, les Hexaples; les autres sont des œuvres d'*exégèse* proprement dite.

1° **Les Hexaples** (Ἑξαπλᾶ Βιβλία, Bible sextuple) contenaient sur six colonnes parallèles cinq textes différents de la Bible (A. T.) : le texte hébreu (en lettres hébraïques et en lettres grecques) et quatre versions grecques (Aquila, Symmaque, LXX, Théodotion). — Les Psaumes, transcrits en six traductions différentes, formaient les *Octaples*. — Le texte

[1] *Hæres.*, LXIV, 63. — [2] *Hist. Eccl.*, VI, 32, 3. — [3] *Loc. cit.*
[4] Rééditée par A. ROBINSON, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893.

des LXX était surchargé d'obèles et d'astérisques indiquant les mots *ajoutés* par eux à l'hébreu (*obèle :* ÷) ou les mots *supprimés* par eux et ajoutés à leur texte par Origène d'après une autre version (*astérisque :* ※). Deux points (:) marquaient la fin de la variante. Une transcription des quatre versions grecques prit le nom de *Tétraples.*

Il ne subsiste des Hexaples, en dehors des LXX, que des fragments relativement peu considérables [1]. L'original de cette œuvre colossale, déposé à la bibliothèque de Césarée, servit aux travaux de saint Jérôme. Il ne fut sans doute jamais transcrit en entier. C'est surtout la *cinquième* colonne (LXX) qui fut utilisée. D'ailleurs, Origène lui-même attribuait la plus haute valeur à cette version et la préférait même à l'hébreu. Ce grand travail, commencé à Alexandrie, fut achevé à Césarée vers 245. L'auteur avait surtout pour but de mettre les apologistes en mesure d'utiliser le texte hébreu dans leurs controverses avec les Juifs. Mais il rendit aussi de grands services à l'exégèse et il s'en inspira lui-même dans ses propres travaux.

2° L'**œuvre exégétique** d'Origène, qui était considérable, se présente sous trois formes : celle de *scolies*, simples notes de philologie ou d'histoire, éclairant en quelques mots un verset ou un passage obscur (les *stromates*, dont il subsiste des fragments, semblent n'avoir été que des recueils de scolies [2], œuvres de la jeunesse, où l'érudition profane a trop de part) ; celle de *commentaires*, visant à donner une interprétation scientifique du texte sacré ; celle, enfin, d'*homélies*, d'un genre plus populaire, tendant à l'édification, mais tirant toujours de l'Écriture les leçons dogmatiques, morales ou mystiques que les fidèles attendent du prédicateur. De cette œuvre immense, il ne reste que des débris [3].

Les *scolies* et les *commentaires* ont particulièrement souffert. On n'a que de brèves citations des **scolies** (σχόλια) et l'on sait qu'Origène en avait laissés sur les quatre premiers livres du Pentateuque, sur Isaïe, l'Ecclésiaste et les Psaumes (les quinze premiers notamment), sur deux Evangiles (Matthieu et Jean), l'Epître aux Galates et l'Apocalypse. Les **commentaires**, qui, à raison de leur étendue, ont reçu le titre de *tomes* (*libri*, *volumina*), étaient fort nombreux aussi. Il y en avait sur les quatre premiers chapitres de la *Genèse* (13 tomes, probablement, antérieurs à 244), sur divers *psaumes* (plus d'un tiers du psautier), sur les *Proverbes* et le *Cantique* (celui-ci est commenté deux fois; en 240-242, pour la

[1] Edités par MONTFAUCON, Paris, 1713, et ajoutés à la grande édition des bénédictins CHARLES ET VINCENT DE LA RUE, Paris, 1733-1759; reproduits dans *P. G.*, **15-16**, avec cette édition. — Nouvelle édition par FR. FIELD, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1867-1875. — De nouveaux fragments ont été trouvés par G. MERCATI, à Milan (1895).

[2] C'est l'avis du P. PRAT, *op. cit.*, p. 112. Peut-être pourrait-on y voir une œuvre doctrinale analogue aux *Stromates* de Clément d'Alexandrie.

[3] L'ensemble des œuvres exégétiques conservées se trouvent dans *P. G.*, **12, 13, 14** (selon l'ordre de la Bible, plutôt que selon le genre de l'écrit). Il faut y joindre les nombreux fragments réunis dans *P. G.*, **17**.

seconde fois), sur presque tous les *prophètes* (Isaïe, ch. 1-30, vers 235; Jérémie, Lamentations, avant 230; Ezéchiel, achevé à Athènes vers 240; les petits prophètes, sauf Abdias). Du Nouveau Testament, il avait commenté les *Evangiles*, sauf saint Marc, et les Epîtres de *saint Paul*, sauf les deux aux Corinthiens et les deux à Timothée. Saint Jérôme, qui goûtait peu les homélies, admirait sans réserve les *tomes*, notamment le second commentaire du Cantique qu'il estimait être le chef d'œuvre de l'auteur et dont, grâce à lui, il reste en latin les premiers livres (1, 2, 3 et 4 en partie). On a encore des fragments plus ou moins importants des autres commentaires sur l'Ancien Testament (en latin), deux grandes fractions (en grec et en latin) des commentaires sur saint Matthieu (tomes 10-17 en grec) et sur saint Jean (10 tomes en grec) [1], et le commentaire sur l'Epître aux Romains (postérieur à 244) dans une mauvaise traduction de Rufin. Les autres parties conservées sont peu étendues. Origène a été victime de sa méthode d'allégorisme à outrance.

Les **homélies** ont mieux résisté, semble-t-il, à l'épreuve du temps. Son biographe, Pamphile, assure qu'il prêchait presque chaque jour (*Apol., Præfatio*). Il les dicta longtemps à ses sténographes; mais à la fin, on les écrivit pendant qu'il les prononçait en chaire. Les textes que nous en avons sont des homélies postérieures à 240, pour la plupart; ils sont souvent trop brefs pour être autre chose qu'un résumé de la pensée exposée par l'orateur. Des 500 homélies que nous connaissons d'Origène, il en subsiste un peu plus de 200, dont une quarantaine sur l'Evangile de *saint Luc* (courtes, conservées dans une traduction de saint Jérôme). Toutes les autres portent sur l'*Ancien Testament*. Il y en a 100 sur les quatre premiers livres du Pentateuque et sur Josué [2], 11 sur les Juges, et sur Samuel deux, dont la deuxième (*Sur la Pythonisse d'Endor*, 1 *Reg.*, XXVIII), est particulièrement célèbre à cause des réfutations qu'elle a suscitées; elle est conservée en grec. Il reste encore en grec, 19 homélies sur Jérémie [3], et en latin, 2 autres homélies sur ce prophète, 14 sur Ezéchiel, 9 sur Isaïe, 2 sur le Cantique, et 9 sur les Psaumes (Origène en avait prononcé au moins 120, sur 63 Psaumes). C'est aux traductions de Rufin et de saint Jérôme que nous devons la plupart des textes conservés.

B) **Les œuvres extra-scripturaires** traitent de théologie (*Peri-Archon*, seul : les deux livres *sur la Résurrection* sont perdus, sauf des fragments), ou d'apologétique (*Contra Celsum*) ou d'ascétisme (*De Oratione, De Martyrio*).

1° **Le Peri-Archon** [4] (Περὶ Ἀρχῶν, *De Principiis*) n'est pas une œuvre de jeunesse : Origène avait environ quarante ans quand il le composa; mais Ambroise le divulgua, avant que l'auteur ait pu y mettre la dernière main. Sans doute faisait-il

[1] **Editions** : E. PREUSCHEN, dans *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1903.
[2] Edition W. A. BAERENS, dans *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1920 et 1921.
[3] Edition E. KLOSTERMANN, dans *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1901.
[4] *P. G.*, II, 111-414. Edit. P. KOETSCHAU, dans *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1913. Voir F. PRAT, *op. cit.*, p. 1-6. — Nous maintenons en transcription française, en unissant les deux termes, un titre universellement connu.

allusion à cet écrit, dans une lettre au Pape Fabien où il se plaignait de l'indiscrétion de son ami publiant avant l'heure des écrits inachevés. C'est autour de cet ouvrage que se livrera la grande bataille origéniste. C'est lui qu'attaqueront saint Méthode, saint Epiphane, saint Jérôme, Justinien, tandis que ses amis (Pamphile, Didyme, Rufin) essaieront de l'expliquer dans un sens orthodoxe. Tout *l'origénisme* est dans ce livre, œuvre de génie par certains côtés, si défectueux par d'autres.

Nous en possédons **le texte** entier par une traduction latine de Rufin malheureusement peu fidèle, car Rufin a remplacé des passages suspects par d'autres passages orthodoxes d'Origène [1]. La Philocalie ne nous a conservé le texte grec que de deux grands morceaux. Des falsifications volontaires ont parfois aussi corrompu le texte original. Il paraît donc impossible de se prononcer de nos jours pour une condamnation absolue comme pour une apologie décisive.

Par **Principes** (Ἀρχαί) Origène " entend les articles principaux de l'enseignement de l'Eglise qu'il met constamment à la base de ses spéculations et les vérités primordiales déduites par la raison théologique des prémisses révélées, à défaut de révélation formelle. Il nous présente donc, non pas une philosophie de la nature, mais la science des conclusions rationnelles fondées sur la révélation. C'est, dans toute la force du terme, une *Somme de théologie* et même, à proprement parler, de théologie scolastique " [2].

Le *Peri-Archon* pose d'abord, en un important **Prologue,** les principes qui sont les bases mêmes de la théologie [3]. On en excusera les lacunes en se rappelant que cette grandiose synthèse doctrinale est la première qui ait vu le jour dans l'Eglise. L'auteur y étudie *en quatre livres*, les sujets qui passionneront toujours les docteurs orientaux, et qui tranchent, par leur caractère métaphysique, sur l'objet plutôt pratique de la catéchèse commune.

Le **livre I** étudie : *a*) les trois *Personnes divines :* le Père incorporel et invisible (1), le Fils, Verbe et Sagesse (2), le Saint-Esprit qui est *par* le Fils et habite dans les Saints (3-4) ; *b*) les *esprits créés* (soit les anges du ciel, soit les esprits infernaux), dont il montre la hiérarchie (5), suite des variations subies par chacun d'eux (6) malgré l'égalité primitive de tous (8). Le chapitre 7 examine la question de l'animation des astres.

[1] Voir la thèse de G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène*, Paris, 1923.
[2] F. PRAT, *op. cit.*, p. 1. — [3] Voir art. III, Doctrine, p. 201.

Le **livre II** traite du *monde matériel et de l'homme : a*) d'abord de la *création* (1-3) et des rapports des trois Personnes avec le monde, notamment de l'identité du Dieu de l'Ancien Testament avec celui du Nouveau (4-5), de celle du Verbe incarné avec Jésus (6), de celle de l'Esprit des prophètes avec l'Esprit des apôtres (7) ; *b*) de *l'âme humaine*, qui est, d'ailleurs, étudiée moins d'un point de vue psychologique que théologique (8-9). Malgré la définition qu'il en donne (*substantia sensibilis*, φανταστική, *et mobilis*, ὁρμητική), c'est l'âme raisonnable, spirituelle que l'auteur a en vue ; il la rapproche même tellement des esprits, qu'il la considère, en jouant sur les mots ψυχή (âme), ψῦχος (froid), comme un esprit refroidi de la charité divine ; simple hypothèse, mais combien aventureuse! *c*) Les chapitres 10 et 11 résument la doctrine eschatologique de l'auteur.

Le **livre III** est consacré aux *fondements de la morale :* il parle *a*) de la liberté, dont l'existence est vigoureusement établie par la raison et l'Ecriture (1) ; *b*) de la lutte contre le démon (2), le monde (3), la chair ; *c*) du triomphe définitif du bien à la fin du monde (4-5).

Enfin, le **livre IV** concerne *l'Ecriture Sainte*, dont il affirme l'inspiration (1-7), et dans laquelle il enseigne à rechercher les trois sens qui sont la grande loi de son exégèse (8-27). — Les dix derniers chapitres (28-37) sont une récapitulation de tout l'ouvrage.

2° **L'œuvre apologétique** la plus célèbre d'Origène est le **Contra Celsum** [1], qui fut composé entre 245 et 250 pour répondre aux pressantes sollicitations d'Ambroise. — Aux quatre livres de Celse Origène en oppose huit, qui suivent pas à pas le *Discours véritable*. Il déclare d'abord que la meilleure apologie du christianisme est celle qui se tire de la *vitalité divine* de l'Eglise, c'est-à-dire de sa vertu et de sa force pour la réformation morale des hommes, ainsi que de sa diffusion universelle, malgré les attaques dont elle est l'objet. La majeure partie de l'écrit, cependant, est consacrée à l'examen attentif, minutieux des prophéties, des miracles et des affirmations solennelles de Jésus, puisque Celse, qui avait étudié les sources du christianisme, l'attaquait sur tous ces points. Origène fait preuve, dans son livre, d'une prodigieuse érudition. On est aussi très frappé de la *fermeté de foi* qu'il y montre et de la sérénité calme avec laquelle il aborde les objections de son adversaire et les résout sans violence. Il n'est rien resté des autres discussions qu'eut Origène avec les Juifs ou avec divers hérétiques.

3° Deux **écrits ascétiques** d'Origène sont bien connus : le traité *De la Prière* et l'*Exhortation au Martyre*. — *a*) Le **De Oratione** [2], postérieur à 231, comprend deux parties : la

[1] *P. G.*, **11**, 641-1632. Voir aussi P. KOETSCHAU, *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1899.
[2] *P. G.*, **11**, 425-562. Voir *ibid.*

première (1-17) traite de la prière en général, (nature, nécessité, efficacité); la seconde (18-30) est un commentaire du *Pater*, l'un des premiers qui furent composés. [On sait que le *Pater* fut encore commenté, au IIIe siècle, par Tertullien (*De oratione*) et saint Cyprien (*De dominica oratione*), et au siècle suivant, par saint Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* 23), par saint Grégoire de Nysse (*De oratione dominica*) et par saint Augustin (*De sermone Domini*)]. — *b*) L'**Exhortatio ad Martyrium** [1], écrite en 235, pendant la persécution de Maximin, pour encourager Ambroise et un prêtre de Césarée, Protoctète, à ne pas céder à la crainte de souffrir pour le Christ, montre bien toute la générosité de son âme ardente. Il invite ses amis à se réjouir plutôt, à bondir d'allégresse pour avoir été jugés dignes de ressembler aux apôtres.

4° De la **correspondance** d'Origène, qui fut très volumineuse, il ne reste que deux lettres : l'une adressée à saint *Grégoire le Thaumaturge* [2] (entre 238-243) où il l'exhorte à cultiver surtout la science des Ecritures, qui doit commander toute vraie science; l'autre, *à Jules Africain* [3] (vers 240) établit la canonicité des fragments grecs de Daniel alors contestés (Deutéro-canoniques) : la prière des trois enfants dans la fournaise, III, 24-90, ainsi que l'appendice sur Suzanne, XIII, et sur Bel et le Dragon, XIV. A cet égard, cette dernière lettre est un document historique important.

ARTICLE II. — MÉTHODE DOCTRINALE D'ORIGÈNE.

Origène fut un vrai maître : il fit école pendant plusieurs siècles. Il importe au plus haut point de connaître sa méthode doctrinale. C'est par l'exégèse qu'elle est le mieux caractérisée; mais pour la bien faire comprendre, il est indispensable de présenter d'abord les principes dont elle s'inspire et qui en sont l'âme. Nous étudierons donc tour à tour : 1. la tendance mystique d'Origène; 2. son attachement à la règle de la foi et l'usage qu'il fit de la philosophie; 3. enfin, son exégèse.

I. — TENDANCE MYSTIQUE.

Comme Clément d'Alexandrie, son maître, **Origène était un mystique.** Et non seulement il fut doué des *lumières supé-*

[1] *P. G.*, II, 563-638. — [2] *P. G.*, II, 87-92. — [3] *P. G.*, II, 47-86

rieures, infuses, de la contemplation, mais il fit à ces lumières, que l'Esprit-Saint accorde aux *parfaits*, une part très large dans sa méthode. Il ne parle pas de *gnose* autant que Clément, le terme étant devenu suspect; mais il oriente une bonne part de son enseignement vers la préparation et l'utilisation des connaissances surnaturelles qui distinguent l'élite chrétienne de la foule [1].

Ces lumières ont pour **objet immédiat** les *mystères divins* qui, sans être complètement dévoilés, en sont du moins éclairés. Elles font connaître Dieu dans la sagesse de Dieu (1 *Cor.* 1, 21), chose que le monde s'est trouvé incapable de réaliser [2]. Le dogme de la *Trinité*, qui est un objet de foi pour tout chrétien, est aussi au terme de cette illumination de l'âme par la grâce [3]. Mais c'est au sujet *du Christ* que se remarque le mieux la différence de la foi des *simples* et de la foi éclairée [4] : les premiers ne s'attachent qu'à l'humanité et aux abaissements du Verbe, surtout à ses souffrances; les *parfaits*, au contraire, s'élèvent à la divinité et ne peuvent se contenter du premier aspect. Les uns n'ont que la foi sans la science, et leur foi est fragile; les autres ajoutent à la foi cette intelligence de Dieu qui fonde la science théologique.

Toutes ces assertions, que l'on retrouve, sous des formes diverses, en nombre de Pères, notamment chez saint Augustin [5], sont malheureusement *rendues parfois suspectes, chez Origène*, par **le manque de mesure** avec lequel elles sont présentées. L'ardeur enthousiaste qui le porte à pousser les âmes aux sommets de la vie spirituelle semble lui faire déprécier parfois les simples, dont la foi est même assimilée à celle des Juifs. Il est vrai que pour Origène tout chrétien *peut* et *doit* passer de la simple foi à la science [6], et ne se prive de celle-ci que par sa faute, ce qui atténue singulièrement la dureté de la doctrine enseignée. Au sujet du Christ, Origène oppose trop les deux connaissances, celle de l'humanité et celle de la divinité, et ne montre pas assez que le désir de contempler *le Christ* dans sa divinité, loin de faire perdre de vue l'humanité, doit plutôt

[1] Voir J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, *op. cit.*, 265 et suiv. — [2] *Contra Cels.*, I, 13, *P. G.*, **11**, 679.

[3] *In Levit.*, V, 3; *P. G.*, **12**, 452; *In Psalm.* XXVI, 6 : Porro is videt jucunditatem Domini qui fundamentalia Ecclesiæ dogmata intuetur : Trinitatis vero mysteria considerans, templum ejus contemplabitur; *P. G.*, **12**, 1279. Voir J. LEBRETON, *Ibid.*, p. 277-278.

[4] *In Joan.*, I, 9, II, 3. *P. G.*, **14**, 36-37; 113.

[5] Voir *La contemplation augustinienne*, ch. V.

[6] *In Matth.*, XII, 15; *P. G.*, **13**, 1017. Voir J. LEBRETON, *ibid.*, p. 281-282.

appliquer l'âme à la considération de celle-ci ; il le suppose, mais il le dit moins nettement que Saint Bernard distinguant *l'amour spirituel* de l'amour *sensible* [1], ou sainte Thérèse poussant les contemplatifs au culte de l'humanité du Sauveur [2]. Il oppose trop, en apparence du moins, *la science* à *la foi*, comme si la seconde disparaissait devant la première. Enfin, à l'exemple de Clément, il inclut trop la science *discursive* et *raisonnée* des mystères dans la notion de perfection, comme si la grâce la devait communiquer à toutes les âmes et sous cette forme. Ces excès, qu'expliquent la conviction de l'auteur et son zèle apostolique, proviennent également de son ardeur à défendre l'Eglise contre les accusations d'ignorance adressées aux chrétiens orthodoxes par Celse et par les gnostiques [3].

Du moins, Origène a bien montré que **ces lumières supérieures ont leur principe en Dieu.** " Nul ne peut saisir le sens de l'évangile (de saint Jean, consacré à la divinité du Christ), s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus et s'il n'a reçu de Jésus Marie, qui devient aussi sa mère " [4]. Cette *maternité spirituelle de Marie* est clairement enseignée ici, mais elle est réservée (par excellence, sans doute), au parfait, en qui seul Jésus vit parfaitement. C'est le Verbe qui se révèle lui-même aux parfaits, quand et comme il le veut. C'est lui qui forme les âmes à la connaissance du Christ, comme il y éleva par degrés les apôtres. Les pages dans lesquelles Origène a décrit cette formation progressive des Douze par le Christ [5] doivent compter, dit le P. Lebreton, parmi les plus belles et les plus profondes de toute l'exégèse patristique [6]. Elles rappellent aussi le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie [7].

Les objets éclairés par ces lumières supérieures sont, nous l'avons vu, *Dieu* d'abord, les Personnes divines, le Christ. Les **saintes Ecritures** en bénéficient, à leur tour, très largement. L'*exégèse mystique* d'Origène les suppose en partie et avec raison : ceux-là seuls qui ont de Dieu une idée haute et pure peuvent bien comprendre les livres qui traitent de Dieu et contiennent même sa parole. Malheureusement, il n'a pas su toujours se maintenir dans de justes bornes. Il a étendu outre mesure cette lumière sur toute sorte d'*autres objets*,

---

[1] S. Bernard, *In Cantic.*, Serm. xiv, 6.
[2] *Château intérieur*, VI^e Demeure, ch. 7, p. 230 sqq.
[3] J. Lebreton, *op. cit.*, 266-270. — [4] *In Joan.*, I, 6 ; *P. G.*, **14**, 32.
[5] *In Matth.*, XII, 15-20. *P. G.*, **13**, 1016-1029. — [6] *Op. cit.*, 287.
[7] Le Verbe est, par excellence, l'*Educateur*, le *Maître* du chrétien. Voir ci-dessus, p. 173, le *Pédagogue*, liv. I.

secondaires, comme les nombres, les figures, dont la science satisfait plus la curiosité que la vraie dévotion. Il risquait ainsi d'appauvrir dans son disciple la vie religieuse [1], et d'autre part, il s'exposait à tirer de l'Ecriture des enseignements étrangers à la foi, peut-être même contraires à celle-ci, et ce danger était d'autant plus grave qu'Origène prétendait tenir plusieurs points de sa doctrine d'un enseignement secret. Cet *ésotérisme* pourrait n'être pas autre chose, semble-t-il, que le secret d'atteindre par l'ascèse chrétienne traditionnelle à cette source de lumières supérieures qu'est la perfection de la foi et de la charité? Cependant, le P. Lebreton pense qu'il y a plus, et bien des textes appuient cette manière de voir [2]. Il ne faut pas perdre de vue, néanmoins, l'attachement d'Origène à la *tradition* officielle, qui est, en principe, sa grande règle doctrinale, comme nous allons le voir.

II. — LA FOI ET LA RAISON DANS LA MÉTHODE D'ORIGÈNE.

A) **L'attachement à la foi et à la tradition** [3]. En vrai docteur qu'il est, Origène insiste particulièrement sur le **magistère de l'Eglise**, dont l'enseignement est la base de toute sa théologie. Sa première règle doctrinale s'exprime ainsi : ne rien recevoir pour article de foi de ce qui s'écarte de la tradition ecclésiastique et apostolique, telle qu'elle s'est transmise depuis les Apôtres, selon l'ordre de la succession légitime, et qu'elle se conserve actuellement dans l'Eglise. Il répète sans cesse les mots de *prédication ecclésiastique* (κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν), *enseignement ecclésiastique* (ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος), *règle de foi ecclésiastique* (ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανών) [4]. C'est par là qu'il se rapproche de saint Irénée. La foi pour lui n'est pas seulement dans le canon des Ecritures inspirées; elle est aussi dans l'enseignement de l'Eglise, qui les interprète; si bien qu'ecclésiastique est souvent dans l'œuvre d'Origène synonyme d'apostolique [5].

---

[1] LEBRETON, *op. cit.*, p. 295.

[2] *Ibid.*, p. 287-294. Voir aussi du même auteur, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, p. 504. (*Rev. Hist. Eccl.*, 1923).

[3] Voir G. BARDY, *op. cit.*, I, p. 162-196.

[4] *Peri-Archon*, I, 2, 5, 6, 7. *In Jerem.*, V, 14.

[5] Les deux termes sont unis dans la formule suivante, très suggestive : " illa sola credenda est veritas quæ in nullo *ab ecclesiastica et apostolica* discordat traditione ". *Peri-Archon*, I, 2.

D'ailleurs, peu d'écrivains ont mis davantage en relief le principe d'autorité dans *l'Eglise* [1]. On retrouve chez Origène tous les traits essentiels du **catholicisme** : une société hiérarchisée à trois degrés sous la souveraineté de l'évêque (cependant, il semble parfois subordonner à l'excès le pouvoir d'ordre à la sainteté du ministre) [2]. La doctrine divine confiée à l'Eglise est transmise par le magistère vivant des " doctores Ecclesiæ " [3] (évêques et prêtres), et ce sont les évêques qui en sont juges. — Sans doute, la théologie d'Origène est ici incomplète : l'Eglise n'est pas étudiée *ex professo* dans le " Peri-Archon ". La primauté romaine n'est pas expressément mentionnée, mais on ne peut arguer contre elle de l'interprétation allégorique que donne l'auteur du " tu es Petrus " : " tous les imitateurs du Christ portent le nom de Pierre " [4].

Malgré l'usage que des hérétiques ont fait de ses œuvres, il est hors de doute qu'Origène **n'était pas un hérétique,** même si la question de doctrine fut pour quelque chose dans son expulsion d'Alexandrie. Saint Jérôme explique par une animosité jalouse toute la violence de Démétrius, mais il n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Il est certain, en tout cas, que les évêques de l'Orient, hors de l'Egypte, croyaient à l'orthodoxie d'Origène. Ils le regardaient même *comme le plus ferme champion de la vraie foi.* Tous le consultaient comme un oracle. On signale spécialement son intervention auprès de Bérylle de Bostra, unitaire patripassien qu'il convertit et dont il gagna même la confiance et l'amitié, " dénouement rare des discussions théologiques ", observe finement le P. Prat. — Origène commit des erreurs : mais il ne fut pas un obstiné. " Ce qui fait l'hérétique, c'est l'obstination et l'orgueil. Il est impossible de parcourir les ouvrages d'Origène, sans être frappé de sa modestie, de sa réserve, de sa candeur " [5].

B) — **La philosophie.** La méthode d'Origène comporte une assez large utilisation de la philosophie. Il faut, cependant, se garder d'en exagérer l'importance. Origène est loin de partager l'enthousiasme de Clément pour les anciens. Sans doute, il est " profondément philosophe, comme l'observe

[1] P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, p. 358-397.

[2] A propos de la pénitence. Il n'est pas sûr toutefois que le texte allégué doive être entendu dans un sens absolu. Voir plus loin, art. III, § II, p. 206.

[3] *In Rom.*, II, 11; *P. G.*, **14**, 897. *In Ezech.*, II, 2; *P. G.*, **13**, 682.

[4] *In Matth.*, XII, 10; *P. G.*, **13**, 907. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 391-393.

[5] F. PRAT, *op. cit.*, p. XXXIV-XXXIX. Voir aussi G. BARDY, *op. cit.*, p. 162-170.

J. Tixeront [1], par la tournure de son esprit, inquiet et chercheur, par son amour de la spéculation, par la hardiesse avec laquelle il ose raisonner même dans les problèmes surnaturels ". Mais il ne se lia pas à un système. Comme son maître Ammonius Saccas, il est **un éclectique.** " On ne comprendra jamais rien aux théories d'Origène si on le croit inféodé à une école particulière, et la grande erreur de l'origénisme, sous ses diverses formes, a été de chercher dans ses écrits le développement logique et poussé jusqu'au bout d'un système philosophique " [2]. — Un critique récent, qui ne partage pas notre foi, A. Denis, fait lui-même cette remarque : " Je ne crois pas qu'Origène ait puisé dans la science hellénique aucun de ses principes essentiels. Ce qu'il a pensé, il l'aurait pensé sans connaître en eux-mêmes les stoïciens, ni Platon. Mais il est très vrai qu'il leur a souvent pris la forme sous laquelle sa pensée s'est produite.... Il s'est incontestablement servi de la philosophie grecque pour l'expression de ses doctrines... Mais, quant aux idées elle-mêmes, je crois que c'est ailleurs qu'il faut en chercher l'origine " [3]. C'est dans l'Ecriture surtout qu'il les a puisées. La philosophie a été du moins pour lui un instrument de pénétration, et nous verrons qu'il ne s'en est pas toujours servi avec la prudence qui s'imposait en une matière particulièrement délicate.

III. — L'EXÉGÈSE D'ORIGÈNE.

A) — **Principes de l'exégèse origéniste.** C'est l'exégèse qui caractérise le mieux Origène et sa méthode. Chez lui, le philosophe, le théologien et même le mystique cèdent le pas à l'exégète, et l'exégète est surtout remarquable par l'*allégorisme.* Pour le comprendre, il importe, d'abord, de bien noter les distinctions faites par Origène des divers sens bibliques, distinctions dont tant de Pères se sont inspirés.

1° **Vue d'ensemble sur les sens bibliques.** Origène trouve dans l'Ecriture trois sens différents : *a)* le sens *corporel* ou *somatique*, qui est comme la *chair* de l'Ecriture ; *b)* le sens *psychique*, qui en est l'*âme ; c)* le sens *pneumatique* ou *spirituel*, enfin, qui répond à l'*esprit* dans l'homme et qui contient l'ombre des biens à venir [4]. Cette classification est fondée

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 302.
[2] F. Prat, *op. cit.*, p. XIII-XIV.
[3] A. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 59-60.
[4] *Peri-Archon*, IV, II.

sur la psychologie trichotomiste des platoniciens. Elle est fondée principalement sur la *mystique* d'Origène, qui sépare les chrétiens en trois catégories : les simples, les progressants, les parfaits [1]; à chacune d'elles convient de préférence l'un des sens bibliques signalés. Voilà, sans doute, la base la plus immédiate de la théorie du grand Alexandrin.

On remarquera aussi la **tendance idéaliste** qui s'y manifeste. Le sens *psychique* y occupe d'ordinaire une place très effacée. [2]. Il est vaguement synonyme de sens moral, mais il disparaît souvent, absorbé par le sens spirituel. Même mis à part, il n'a qu'un rôle de modeste intermédiaire entre les deux extrêmes qui préoccupent surtout Origène. De même que dans sa mystique il oppose volontiers les *simples* aux *parfaits*, dans son exégèse il opposera la *lettre* à l'*esprit*, le *sens corporel* au *sens spirituel*. Et encore entre ces deux termes, le dernier prend-il une telle importance que l'autre semble ne plus compter. C'est là précisément l'effet de l'allégorisme.

2° " **L'allégorisme,** dit le P. Prat, est moins un système qu'une tendance. C'est la tendance à substituer au sens propre une métaphore ou un symbole, à superposer au sens naturel une accommodation arbitraire tirée de quelque analogie lointaine, au sens littéral un prétendu sens spirituel que ni la tradition ni l'Ecriture n'autorisent " [3].

La distinction des trois sens dans l'Ecriture était la théorie fondamentale de son exégèse [4]. Elle pourrait se défendre si elle était prise uniquement du point de vue des *objets exprimés*, qui sont, en effet, ou historiques, ou moraux, ou théologiques. Mais l'auteur ne s'en tenait pas à ce cadre, et mêlait les points de vue, passant de l'objet lui-même à la *manière* dont il est exprimé [5], au risque d'engendrer les plus graves confusions. N'insistons pas sur le sens *psychique*, peu en relief. Le **sens somatique** désignait tantôt les faits historiques, tantôt la lettre de l'Ecriture ou le sens littéral, ou plutôt une espèce de sens littéral, le *sens propre;* les *métaphores*, en effet, rentrent déjà pour Origène dans le sens spirituel, à cause de l'usage très étendu qu'il en fait, dans un but doctrinal, théologique ou mystique. Ces remarques indiquent comment on doit entendre cette assertion étrange

[1] *Peri-Archon*, *ibid.* — [2] F. PRAT, *op. cit.*, p. 128. — [3] F. PRAT, *op. cit.*, p. 133.
[4] *Peri-Archon.*, IV, 11; *P. G.*, **11**, 364-365. *In Levit.* V, 1, 5; *P. G.*, **12**, 447, 455.
[5] Voir *l'Introduction générale*, p. 28.

que souvent l'Ecriture n'a pas de sens *somatique :* il n'exclut pas tout sens littéral, ce qui serait absurde, mais un sens littéral propre [1].

Le **sens spirituel** [2] envahit tout dans l'exégèse origéniste. Si on se place au point de vue du *mode de signification*, qui est celui des exégètes modernes, ce sens comprenait : *a*) le sens littéral métaphorique; *b*) le sens typique; *c*) tous les sens accommodatices que l'on peut y ajouter. Mais c'est au *point de vue de l'objet* que se place d'ordinaire, sinon exclusivement, Origène. Aussi, pour lui, le sens spirituel désigne-t-il parfois tous les sens *doctrinaux*, même le sens moral, ailleurs distingué sous le nom de sens psychique; le plus souvent, il désigne plutôt les sens *doctrinaux théologiques*, directement ou indirectement contenus dans l'Ecriture, concernant Dieu, le Christ ou la vie future, et en outre, il faudrait peut-être dire surtout, les *accommodations* les plus diverses qui peuvent être faites des passages historiques, soit à l'aide de *métaphores* complétant ou remplaçant le sens littéral propre, soit en utilisant les faits cités comme *symboles* d'autres choses. C'est cette méthode exégétique qui a reçu le nom d'allégorisme.

L'**allégorie** est une *métaphore* développée, telle l'allégorie de la vigne dans Isaïe (v, 1-6). Par extension, à Alexandrie, on a donné ce nom aux *types* et *symboles* divers qui, dans l'Ancien Testament, représentaient quelque aspect du Nouveau, et enfin à presque tous les objets contenus dans l'Ecriture, qui étaient utilisés, jusqu'à ses incorrections, pour signifier ou rendre sensibles les vérités les plus hautes de la religion, Dieu et les Personnes divines, le Christ et son Eglise, etc. La signification de quelques-uns de ces types ou symboles est garantie par Dieu, mais celle du plus grand nombre ne reposait, chez Origène, que sur une métaphore ou une analogie lointaine. Le nom d'*allégorisme* a été donné à l'ensemble du système. *Allégoriser*, c'est interpréter avec grande largeur de vue, en s'écartant rapidement de la *lettre* pour s'élever à un *esprit* ayant un vague lien avec elle. Cette méthode exégétique avait eu des antécédents chez les philosophes païens (les stoïciens en particulier) et plus encore chez Philon. Cependant, ce n'est pas sur eux que s'appuie Origène.

[1] *Peri-Archon*, IV, 15-19.

[2] *Peri-Archon*, IV, 8 sq. *In Num.*, hom. XI (dite des Prémices), 1-5; *P. G.*, 12, 640-651.

Il semble surtout préoccupé des avantages qu'il y trouve et en néglige les inconvénients [1].

B) **Avantages et dangers.** De par la philosophie platonicienne, si goûtée à Alexandrie, plus encore par suite des aspirations profondes de son âme mystique, *Origène avait de Dieu une très haute idée.* Et précisément *sa grande*, et pour ainsi dire, **son unique règle en exégèse,** était d'interpréter l'Ecriture d'une manière digne de lui, en écartant tout ce qui rabaisserait cette idée [2]. D'autre part, les *symboles* rendaient cette pensée de Dieu concrète et vivante, sans détruire la transcendance qui convient à la souveraineté infinie. Enfin, la vie spirituelle la plus haute y trouvait aisément son profit. On s'explique dès lors l'*attachement* d'Origène à sa méthode : il repousse ses adversaires avec des accents indignés, dit le P. Lebreton; " ce n'est pas seulement le lettré qui défend sa méthode d'exégèse; c'est surtout une âme religieuse qui défend ce qu'elle a de plus sacré " [3]. On s'explique aussi *l'enthousiasme* que de tels principes devaient exciter dans l'âme de disciples jeunes et épris d'idéal. Mais cela même en aggravait les dangers.

Ces dangers n'étaient que trop réels [4]. Ils provenaient de deux causes surtout : *a*) du fait qu'Origène trouvait souvent dans la Bible des textes qu'il jugeait impossible ou indigne de Dieu d'expliquer au sens littéral, et que le prétendu sens spirituel qu'il lui opposait non seulement ne s'appuyait pas toujours sur la lettre de l'Ecriture, mais l'*écartait fréquemment; b*) du fait que *toutes les formes de sens spirituel* que nous avons signalées étaient également présentées comme *parole de Dieu*, même s'il ne s'agissait que de très larges accommodations, fondées sur des imperfections du texte des LXX ou des fautes de langage. Il était trop aisé, dans un tel système, de prêter à Dieu les doctrines les plus étranges et la foi pouvait en être mise en péril. Ce danger était d'autant plus à redouter qu'Origène, en vrai philosophe, ne se contentait pas de croire, il raisonnait sa foi, et sa spéculation hardie ne corrigeait pas assez ce qu'il y avait d'excessif

[1] Voir L. PIROT (dans *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913), Les origines de l'allégorisme, p. 4-12.
[2] F. PRAT, *op. cit.*, p. XVIII.
[3] J. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, 1923, p. 506.
[4] F. PRAT, *op. cit.*, p. XVIII, et p. 136 et suiv.

et d'exubérant dans son exégèse allégoriste. Ainsi fut compromise en partie une action doctrinale qui, par tant de côtés, promettait d'être si grande.

ARTICLE III. — DOCTRINE D'ORIGÈNE.

I. — LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE EN GÉNÉRAL.

Origène tirait toute sa doctrine de l'Ecriture (il le croyait du moins), et il s'appuyait sur la règle de la foi traditionnelle. Mais il ne s'en tint pas là. Il comprit que le croyant armé de la philosophie peut aller au delà et, à la lumière des vérités révélées, discuter des problèmes que la foi ne résout pas expressément, et qui deviennent pour lui **l'objet même de la théologie.** Aussi tenta-t-il, le premier, de dresser l'inventaire des *vérités révélées*, objet de la foi, que les apôtres ont jugé nécessaire d'enseigner " manifesta prædicatione " à tous, même aux *pigriores*, afin de les distinguer des *points controversés* en matière religieuse, objet d'opinions libres, livrés aux recherches des " *studiosiores* " et aux spéculations de la théologie. *La foi* atteint le contenu objectif des vérités révélées (*quia sint*) ; tandis que la *théologie* étudie la raison et le mode d'être de ces vérités (*quomodo aut unde sint*). La " prédication ecclésiastique " délimite l'objet de la foi ; tout ce qui sort de cette sphère devient l'objet de la théologie [1].

C'est dans **le Prologue** du Peri-Archon que se trouvent ces distinctions hardies, audacieuses, qui fondèrent la théologie. Toutefois, si le principe était bon, la réalisation fut imparfaite. " Etabli sur des prémisses excellentes, mais dans lesquelles l'esprit puissant de son auteur n'a pas su se contenir, [le système théologique d'Origène] présente, avec une foule de vues profondes et justes, des conjectures téméraires et des assertions inacceptables " [2]. La simple énumération, dans le Prologue [3], des points qui sont abandonnés par lui aux libres discussions des théologiens est suggestive à cet égard :

1. Le Saint-Esprit est-il engendré ou non? est-il ou non Fils de Dieu? [4]

[1] *Peri-Archon*, I, *Prol.*, 2-3 ; *P. G.*, II, 115-117.
[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 329.
[3] *Peri-Archon*, I, *Prol.*, 4-10 ; *P. G.*, II, 117-121. — [4] *Ibid.*, 4.

2. L'âme est-elle *ex seminis traduce*, ou créée *ex nihilo*, ou préexistante? [1]

3. Qu'y avait-il avant le monde actuel? [2]

4. Dieu et les esprits sont-ils incorporels (ἀσώματα)? [3]

5. Quand les anges ont-ils été créés? Que sont-ils? Les démons sont-ils des anges tombés? [4]

6. Les astres sont-ils animés, ou non? [5]

Etablie sur de tels principes, **l'œuvre théologique** d'Origène devait être singulièrement complexe et mêlée. Nous insisterons, d'abord, sur les deux points les plus discutables ou du moins, les plus discutés de sa doctrine, avant de signaler les plus importants parmi l'ensemble des autres.

II. — LES POINTS SAILLANTS DE LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE.

A) **Points faibles,** *concernant la Trinité et les esprits.*

1° **Sa doctrine sur la Trinité** est peut-être moins erronée qu'on ne l'a dit. **Sur le Verbe** [6], Origène affirme avec netteté : 1) qu'il est *Dieu* par essence, bien qu'on doive l'appeler Θεός et non ὁ Θεός, titre réservé au Père, Dieu inengendré [7]; 2) qu'il est de la substance du Père, engendré d'une manière spirituelle, comme le vouloir procède de l'âme [8]; 3) enfin, qu'il est éternel, car " non erat quando non erat " [9]. — Toutes ces assertions sont la réfutation anticipée de l'arianisme. Peut-être même Origène a-t-il le premier, si le texte est authentique [10], employé le mot ὁμοούσιος en parlant du Fils, dont il appelle la génération : " aporhoea gloriæ omnipotentis pura et sincera ". — Au sujet du **Saint-Esprit,** Origène fait de son émanation médiate du Père **par** le Fils (διά, *per*) un des caractères qui distinguent son mode de procession de celle du Fils; mais il reconnaît au Saint-Esprit tous les attributs divins [11]. La tradition orientale la plus ancienne connaissait les deux doxologies : *Gloria Patri* **et** *Filio* **et** *Spiritui Sancto*, qui triomphera avec les Nicéens, et *Gloria Patri* **per** *Filium* **in** *Spiritu Sancto*, plus fréquente

[1] *Peri-Archon*, 5. — [2] *Ibid.*, 7. — [3] *Ibid.*, 8, 9. — [4] *Ibid.*, 10, 6. — [5] *Ibid.*, 10.
[6] *Ibid.*, I, ch. 2, 1-13; *In Joan.*, (passim.).
[7] *In Joan.*, II, 2.
[8] *Peri-Archon*, IV, 28.
[9] *In Rom.*, I, 5; *P. G.*, **14**, 848.
[10] *In Heb.*, (fragm. ex Apol. Pamphili pro Origene) *P. G.*, **14**, 1308.
[11] *Peri-Archon*, I, ch. 3, 1-8, surtout 3, 4.

à l'origine [1], et que favorisa aussi la théologie origéniste, sans qu'elle eût, d'ailleurs, la portée que lui donnèrent les ariens.

Cependant, la théologie trinitaire d'Origène présente plusieurs faiblesses : 1) le *vocabulaire* n'est pas fixe [2] : οὐσία désigne d'ordinaire la nature, mais ὑπόστασις, qui souvent est synonyme d'οὐσία, est ailleurs pris dans le sens de personne; 2) par réaction contre le modalisme, il insiste à l'excès sur la réalité des personnes, d'où la formule " trois ὑποστάσεις " par ailleurs équivoque; jamais cependant il ne dit trois οὐσίαι; 3) il emploie en parlant du Fils des formules malsonnantes (θεὸς κτιστός, δεύτερος θεός), qui peuvent s'excuser, mais sont bien dangereuses et trahissent chez Origène la tendance à établir une *certaine hiérarchie entre les Personnes divines.* Il systématise même cette hiérarchie, qui revêt tantôt un caractère *métaphysique* [3] (le Père représente l'unité absolue; le Fils est le principe de la multiplicité), tantôt un caractère *religieux* (au Père seul s'adressent certaines prières [4]; elles lui sont transmises par le Fils et le Saint-Esprit, par qui le chrétien s'élève jusqu'à lui). Cependant, cette infériorité du Saint-Esprit et du Fils semble se trouver moins dans la vie divine elle-même que dans le rôle ministériel qui leur est ici attribué. Origène parle en *philosophe* (expliquant l'origine du monde) et en *mystique* (expliquant l'union à Dieu), en même temps qu'en *théologien.* C'est cette complexité de point de vue qui a pu tromper certains de ses disciples inattentifs et lui a fait attribuer un vrai subordinatianisme qui paraît aller au delà de sa pensée [5]. L'attachement à la tradition et le sens mystique maintinrent Origène et ses grands disciples dans l'orthodoxie, surtout concernant la divinité du Christ. Ces forces firent parfois défaut dans l'école d'Antioche.

2° La **grande erreur d'Origène** et le " vice radical " de son système est l'hypothèse des **épreuves successives** avec ses ramifications [6]. 1. A la suite de Clément, il corrige l'opinion courante de l'éternité de la matière par la *création ab æterno* des esprits, et de la matière par concomitance, la matière

[1] J. Lebreton, *Désaccord...*, *loc. cit.*, 1924, p. 27-28.
[2] G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910, p. 63-64.
[3] *In Joan.*, II, 2. Voir J. Lebreton, *op. cit.*, 16-17.
[4] *De Orat.*, XV, XVI; *P. G.*, II, col. 464 sq.
[5] Voir plus haut, p. 105 (Doctrine des apologistes) et p. 165 (Le milieu doctrinal chrétien au IIIe siècle).
[6] F. Prat, *op. cit.*, p. XXVIII-XXXIII, et p. 68-109.

n'étant que pour l'esprit. 2. Cette erreur l'entraîne dans une autre : si depuis une éternité le sort des âmes n'est pas encore fixé, le sera-t-il jamais, surtout si ces âmes préexistantes sont douées d'activité et de conscience? D'où la théorie *des épreuves successives.* 3. Celle-ci se complique d'une autre hypothèse, celle de l'*égalité primitive des esprits*, adoptée contre le dualisme gnostique des âmes. Il n'explique les différences entre esprits intelligents que par le bon ou le mauvais usage de la liberté [1].

Ainsi, de soi, la nature raisonnable ne sera *jamais irrévocablement fixée* ni dans le bien ni dans le mal, mais elle subira une série indéfinie de transformations. Origène, cependant, note des *exceptions* imposées par la foi : l'âme du Christ certainement, celle des démons probablement et même par moments, celle des réprouvés et des élus. Ces théories n'empêchent pas Origène d'admettre ailleurs [2] un retour de tous les êtres intelligents, même les plus dévoyés, à l'amitié de Dieu. C'est la *restauration universelle* (ἀποκατάστασις πάντων), qui semble contredire les données précédentes. Mais il ne faut pas sur ce point chercher à mettre dans la pensée de l'auteur une unité qui n'existait sans doute pas, et ne pas perdre de vue, d'ailleurs, qu'il n'a proposé plusieurs de ces doctrines qu'à titre de *conjectures.*

Cette restauration universelle est le point faible de **l'eschatologie** origéniste, par ailleurs si méritante. Par son exégèse spiritualiste, Origène porta un grand coup au *millénarisme.* D'autre part, il admet la *résurrection des corps*, et l'identité du corps glorifié avec celui de la vie présente, grâce à la forme corporelle qui persiste à travers tous les changements, mais le corps du juste sera comme *spiritualisé.* Celui des méchants subira la peine du feu, mais d'un feu qui paraît aussi spiritualisé et qui semble devoir un jour s'éteindre quand sonnera l'heure de l'apocatastase [3].

B) **Autres points de la théologie.** Nous signalerons seulement ceux qui ont été influencés par l'une des théories qui précèdent ou qui sont plus importants à divers titres.

1° Tous les hommes ont péché, même l'enfant d'un jour; d'où la nécessité du baptême. Origène, très affirmatif sur *le fait*, hésite sur *la nature* du **péché originel.** Parfois, c'est le péché

[1] *Peri-Archon*, III, v, 4; col. 328 sq. — [2] *Peri-Archon*, III, vi; col. 333 sq.
[3] F. Prat, *op. cit.*, 87-98. Voir J. Tixeront, *op. cit.*, p. 325-329.

commis par les âmes quand elles étaient esprits; plus souvent, c'est le fait pour l'âme *d'être unie* à un corps souillé, reçu d'Adam pécheur [1].

2° L'*âme du Christ* a été créée éternellement, comme les autres, mais elle est toujours restée fidèle à Dieu et elle a été fixée dans le bien. Le Verbe s'est uni à elle plus intimement à l'Incarnation, et par elle il s'est uni à un corps. Malgré ces théories, Origène évite à peu près le docétisme; il admet l'intégrité des deux natures et l'unité de la Personne. Sa **christologie** est orthodoxe. Pour la *Rédemption* [2], il l'explique tantôt par la théorie juridique des droits du démon, auquel le Christ livre son âme pour notre rançon [3], tantôt par la théorie traditionnelle de la satisfaction et du sacrifice propitiatoire [4]. D'ailleurs, cette rédemption est *universelle* [5], et s'étend même au delà de l'humanité.

3° Les hommes surtout en bénéficient **par la grâce.** Origène, qui a tant insisté sur la liberté [6], a trouvé des formules très heureuses pour marquer la nécessité universelle de la grâce : le bien qui est en nous n'existe pas sans l'aide de Dieu, mais celle-ci n'est pas donnée sans notre activité ou nos efforts. Ainsi tout dépend à la fois de Dieu et de l'homme, qui s'unissent dans l'acte bon jusqu'à ne former qu'un seul esprit : *duobus unus effici debeat intellectus* [7].

4° Le péché est surtout remis par **le baptême** (ἄφεσις ἁμαρτιῶν). Pour les fautes commises ensuite, il y a aussi une *guérison* (ἴασις) [8], obtenue par le martyre, l'aumône, le pardon des torts, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu, et enfin par la **pénitence.** La doctrine d'Origène sur ce dernier sujet est particulièrement précieuse. On peut la ramener aux points suivants [9] : *a*) Le *pouvoir* de

---

[1] *In Rom.*, v, 9; *P. G.*, **14**, 1047. Voir aussi *In Levit.* VIII, 3; *P. G.*, **12**, 494-496.

[2] J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 133-141 et 377-381.

[3] *In Matth.*, XVI, 8; *P. G.*, **13**, 1397.

[4] *In Joan.*, XXVIII, 14; *P. G.*, **14**, 719-724.

[5] *In Joan.*, I, 40; *P. G.*, **14**, 93.

[6] *Peri-Archon*, III, 1 : De arbitrii libertate, 1-22; col. 249-303.

[7] *Ibid.* 22; col. 301.

[8] La distinction des deux formules est importante. Elle explique divers passages où Origène paraît nier la rémissibilité des péchés commis après le baptême, par ex. *In Joan.*, II, 6, et XXVIII, 13.

[9] Voir A. D'ALÈS, *Edit de Calliste*, Paris, 1914, p. 252-296; J. TIXERONT, *Le Sacrement de Pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914; et *Hist. Dogm.*, I, p. 318-321.

remettre les péchés appartient "à ceux qui président dans l'Eglise", aux évêques. — *b*) En principe, *tous les péchés* de tous les *pécheurs* sont susceptibles de pardon. — *c*) Pour l'obtenir le pécheur doit, d'abord, *confesser* [1] sa faute *en secret*, soit à l'évêque, soit à un prêtre, qui décide s'il y a lieu pour lui de se soumettre à la pénitence publique. — *d*) Il y a, en effet, deux sortes de fautes graves [2], les trois *crimina mortalia* qui exigent une pénitence publique et ne sont pardonnés par l'Eglise qu'une seule fois; les *culpæ mortales*, qui sont l'objet d'une satisfaction privée et peuvent être remises plusieurs fois. — *e*) Le *ministre* doit être digne; si l'absence de cette condition ne le prive pas de tout pouvoir d'absoudre, elle lui enlève cette puissance morale qui assure le relèvement du pécheur, en même temps que le pardon. — Ces principes suffisent, semble-t-il, à expliquer la plupart des textes d'Origène sur la pénitence, même le texte célèbre du *De Oratione* [3], qui doit, d'ailleurs, être interprété par les autres, presque tous postérieurs.

5° Origène a allégorisé sur l'**Eucharistie** comme il a allégorisé sur l'Ecriture, et il serait étonnant qu'il ne l'eût point fait. Mais pour lui l'Eucharistie n'est pas une pure allégorie; il admet la *réalité* de la présence du corps du Christ, avec la tradition chrétienne. Il regarde le service eucharistique comme un vrai *sacrifice;* les autels chrétiens sont consacrés par le sang précieux du Christ *(pretioso sanguine Christi consecrari)* [4].

6° Sur l'**Eglise,** voir plus haut, p. 196.

III. — LA DOCTRINE SPIRITUELLE.

A) **La mystique** d'Origène a été exposée déjà en partie, dans la mesure où elle influe sur l'ensemble de sa doctrine, puisqu'elle est l'âme de sa méthode. La *perfection* est conçue par lui comme une *sagesse*, don de l'Esprit-Saint [5], qui apporte des lumières sur Dieu et le Christ, ainsi que sur l'Ecriture

[1] *In psalm.* XXXVII, hom. II, 6; *P. G.*, **12**, 1386. Voir aussi *In psalm.* XXXVI, hom. I, 5. *In Levit.* II, 4; V, 3. — [2] *In Levit.*, hom. XV, 2; *P. G.*, **12**, 560.

[3] *De Orat.*, XXVIII; *P. G.*, **11**, 528, 529. De ce texte difficile, le P. A. D'ALÈS donne une explication fort satisfaisante. Voir cependant, en sens contraire, F. CAVALLERA, dans *Bull. litt. eccl.*, 1923, p. 172-181.

[4] *In lib. Jesu Nave*, h. II, 1; *P. G.*, **12**, 533. Voir P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 262-284. — [5] *Contra Cels.*, VI, 13; *P. G.*, **11**, 1309.

Sainte, dont elle donne une intelligence plus haute (sens spirituel). Mais toute la perfection n'est pas rendue par ce mot. Celle-ci consiste avant tout dans la *charité* qui établit entre l'âme et Dieu une union spirituelle analogue à celle que le mariage crée entre les époux [1]. Enfin, les *passions* sont pleinement étouffées chez les parfaits [2].

B) **L'ascèse** [3], qui conduit à cette perfection, comporte plusieurs *étapes* qu'Origène établit diversement.

1° Dans ce texte touchant les passions [4], il distingue trois étapes : celle des *débutants*, en qui elles perdent de leur force; celle des *progressants*, en qui elles commencent à s'éteindre, sous l'abondance de la grâce du Saint-Esprit; enfin, celle des *parfaits*. Sans doute, Origène insiste sur les deux termes extrêmes; mais souvent aussi, il signale le terme intermédiaire, celui des chrétiens qui dépassent le *sens somatique* de la Bible, pour s'attacher au *sens psychique* ou *moral*, en attendant de bien saisir le *sens spirituel* [5]. C'est ainsi que le croyant s'élève par l'Esprit-Saint, de la *foi* à la science, avant d'arriver à la *sagesse* et à la *gnose* [6].

2° Quant **aux moyens** à employer pour avancer, ceux qui sont le plus en faveur dans l'ascétique origéniste paraissent être, 1. la pratique des commandements et des vertus (le *sens psychique* de l'Ecriture les indique); 2. la *continence*, qu'Origène a tant recommandée par son exemple comme par ses paroles; 3. l'étude de l'humanité du Christ, notamment de sa passion; 4. la docilité à l'action du Christ, qui forme intérieurement le chrétien comme il forma les apôtres [7]; 5. la fidélité à suivre la direction du Saint-Esprit, par qui nous pouvons aller au Christ et par lui remonter jusqu'au Père [8]; 6 la prière [9]; 7. la méditation et la contemplation, que favorise particulièrement la solitude. C'est le motif qui porta Jean Baptiste à se retirer au désert " *ubi purior aer erat, et cœlum apertius et familior Deus* " [10].

---

[1] Voir tout le Commentaire *In Cant. Cant.*, surtout dans le *Prologue*, *P. G.*, 13, 64-75.
[2] *In Rom.*, hom. VI, 14; *P. G.*, 14, 1101-1102.
[3] Sur la portée exacte de cette expression, voir l'*Introduction*, p. 21.
[4] *In Rom.*, hom. VI, 14; P. G. 14, 1102.
[5] Voir ci-dessus, p. 198. — [6] *Contra Cels.*, VI, 13.
[7] *In Matth.*, XII, 15-20; *P. G.*, 13, 1013-1030. Voir ci-dessus, p. 194.
[8] Voir ci-dessus, Doctrine trinitaire, p. 203.
[9] Voir surtout le *De Oratione*.
[10] *In Luc.*, hom. XI; *P. G.*, 13, 1827.

IV. — L'ORIGÉNISME [1].

A) **La genèse de l'origénisme.** Ce terme d'origénisme a pris un *sens péjoratif*, et désigne un système doctrinal qui est caractérisé précisément par l'insistance sur les points les plus faibles de la doctrine d'Origène, notamment la préexistence des âmes, la spiritualité des corps glorifiés et l'apocatastase, et qui a fini par être condamné par l'Eglise. Ce n'est que sur le tard, cependant, que ces erreurs se sont ainsi développées. L'**influence d'Origène,** qui fut *immense*, en Occident comme en Orient, fut sur bien des points, *heureuse*, non seulement par sa réaction contre le littéralisme grossier des millénaristes ou des anthropomorphites, [2] mais encore par son côté positif : il est " le vrai fondateur de la théologie scientifique grecque ", bien qu'il ait rempli ce rôle en " pionnier théologique " et en " semeur d'idées " [3], plus qu'en maître toujours sûr. D'ailleurs, cette influence fut longtemps *pacifique*, les plus grands admirateurs d'Origène ayant la sagesse de laisser dans l'ombre les hypothèses téméraires.

Durant toute la *fin du III^e siècle*, il ne rencontra que **des amis.** On connaît ses premiers disciples, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien de Césarée. En Egypte, ses successeurs au Didascalée, saint Denys d'Alexandrie, Théognoste, Pierius se réclamèrent de lui, et plus tard saint Athanase et Didyme marchèrent sur leurs traces : " Pendant *tout le quatrième siècle*, l'œuvre d'Origène fut une carrière publique où chacun prenait librement les matériaux qui lui convenaient, sans toujours se donner la peine de les retailler... Les longues citations implicites étaient dans les mœurs littéraires du temps. Et puis, les livres de théologie et d'exégèse étaient alors considérés comme biens publics de l'Eglise, où n'importe qui avait le droit de puiser [4] ". L'Orient ne s'en fit pas faute et plus encore peut-être l'Occident, avec saint Hilaire, saint Ambroise, saint Eusèbe de Verceil, Rufin surtout. Saint Jérôme lui-même qui s'indignait de ces *vols* (*furta Latinorum*) en commit plus que personne, avouant modestement, pour toute excuse, qu'il ne faisait que suivre " celui qui plaît à tous les sages " [5].

---

[1] Voir A. D'ALÈS, *Origénisme*, dans *Dict. Ap.*, col. 1228-1258.
[2] J. LEBRETON, *Le Désaccord...*, *op. cit.*, 1924, p. 33-34.
[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* I, p. 330.
[4] F. PRAT, *op. cit.*, XLV, XLVI.
[5] *Ibid.*, XLV.

Etant donné le caractère complexe de l'œuvre d'Origène, une telle vogue avait ses dangers. Ils vinrent surtout de " **fanatiques admirateurs** ", qui, " outrant ses idées les plus aventureuses, transformant en dogmes des hypothèses, téméraires peut-être mais avancées avec circonspection, enfin ne tenant aucun compte des progrès accomplis d'âge en âge par la théologie catholique, créèrent *l'origénisme.* Ce système hétéroclite suivit les directions les plus divergentes pour aboutir, au sixième siècle, à une sorte de panthéisme nihiliste " [1].

B) **Les controverses origénistes** que suscitèrent ces excès ne furent pas continues. Elles éclatèrent en crises subites après de longues périodes de trève et d'accalmie. On peut cependant y distinguer deux moments de lutte plus aiguë : *a*) le IVe siècle, au début et surtout à la fin; *b*) le milieu du VIe siècle.

1° **Au début du IVe siècle,** Origène fut déjà attaqué par saint Méthode d'Olympe et par saint Eustathe d'Antioche, mais il trouva un habile défenseur dans saint Pamphile, chef de la nouvelle école de Césarée, qui composa même en collaboration avec Eusèbe, une *Apologia pro Origene,* dont la préface écrite sur un ton modéré était un plaidoyer très habile en faveur du grand Alexandrin.

A la fin du siècle, trois hommes incarneront la résistance à l'origénisme mais pour des motifs très divers, *saint Epiphane, saint Jérôme, Théophile* d'Alexandrie. Le premier fut toujours un adversaire ardent et convaincu d'Origène; pendant près de trente ans (374-403), il ne cessa de le combattre, lui reprochant des erreurs trinitaires, l'abus de l'allégorie et tout le corps de doctrine concernant les épreuves successives. Peut-être avait-il été amené à cette attitude par les exagérations des moines origénistes de la Palestine, sa patrie.

Ce sont aussi des moines qui firent de *Théophile d'Alexandrie,* d'abord origéniste déclaré, un anti-origéniste redoutable; mais les gourdins des anthropomorphites de Scété firent cette conversion plus que les arguments théologiques. L'évêque tourna aussitôt son zèle contre les moines de Nitrie qui étaient origénistes, c'est-à-dire spiritualistes, et les expulsa de leurs montagnes. Saint Jean Chrysostome, qui reçut quelques-uns des exilés, devait être à son tour victime de cette lamentable aventure.

[1] P. PRAT, *op. cit.*, p. X.

Saint Jérôme avait été longtemps admirateur enthousiaste d'Origène, quand, après 394 et surtout 400, il se déclara violemment contre lui, pour quelques motifs d'ordre personnel, mais plus encore pour des raisons doctrinales. La conséquence de ses démêlés avec Rufin (qui sont racontés ailleurs) fut la condamnation par le pape Anastase, en 400, des doctrines d'Origène. Nous ignorons malheureusement la teneur de l'acte pontifical et la nature précise des erreurs censurées.

2° La querelle origéniste se rouvrit au **VI^e siècle** [1], sous l'empereur Justinien. L'origénisme se présentait alors *sous deux formes différentes. a*) *La première*, condamnée à Constantinople, **en 543,** par dix anathématismes [2], portés en un synode local, qui fut approuvé par l'ensemble de l'épiscopat uni à Rome et par le pape Vigile lui-même, reproduit la doctrine des moines origénistes palestiniens et en particulier celle de *Théodore Askidas* (devenu archevêque de Césarée de Cappadoce) et de Domitien (évêque d'Ancyre). Il n'y est fait aucune allusion à la subordination des personnes divines, ni à l'allégorie; on y trouve, "solidifiés en dogmes, quelques-uns des rêves vaporeux où se complaisait la vive imagination d'Origène [3] "; mais ils sont aggravés par des opinions bizarres ou même blasphématoires qui n'ont jamais été émises par le grand Alexandrin (par exemple la forme sphérique des corps des élus; nouveau crucifiement de Jésus-Christ dans le siècle à venir pour le salut des démons;...) — *b*) Plus extravagant encore fut l'origénisme dont semble bien, malgré le silence des actes, s'être occupé le **V^e Concile œcuménique de 553,** à Constantinople [4]. Il devait être l'œuvre des moines de la Nouvelle-Laure en Palestine où s'était implantée la doctrine d'un moine syrien, Etienne Bar-Sudaïli, qui unissait un certain *panthéisme* aux doctrines d'Origène. Ses adeptes furent appelés *isochristes* parce que leur dogme fondamental était que tous les hommes, qui doivent finalement comme le Christ lui-même se perdre en Dieu, sont destinés à devenir les égaux du Christ. Il ne semble pas qu'Origène se fût reconnu dans ces thèses outrancières de ses lointains disciples.

[1] F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten J.*, Munster, 1899.

[2] Texte dans DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 203-211. Traduction dans A. D'ALÈS, *op. cit.*, col. 1233, ou F. PRAT, *op. cit.*, p. LII-LIV.

[3] F. PRAT, *ibid.*, LIV.

[4] Les 15 canons portés contre eux à Constantinople en 553, moins importants que ceux de 543, ont été omis dans les dernières éditions de DENZINGER, *Enchiridion*. En voir la traduction par A. D'ALÈS, *op. cit.*, col. 1235-1237.

CHAPITRE IV.

Saint Hippolyte.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, 10 (et 16 pour les *Philosophoumena*) : très insuffisant. A compléter ou corriger par les éditions spéciales : *Corp. Berl.*, Leipzig, 1897, pour les œuvres exégétiques; *Text. U. Unters.*, Leipzig, 1905, pour les Chroniques; *Texts a. Stud.*, Cambridge, 1916, pour la Tradition apostolique. P. Wendland a édité les Philosophoumena, dans *Corp. Berl.*, IV, Leipzig, 1916.

2° **Etudes** : E. Amann, *Hippolyte*, dans *Dict. théol.*, col. 2487-2511. — A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; *L'Edit de Calliste*, Paris, 1914. — Dom H. Connolly, *The socalled egyptian Church order and derived documents*, dans *Texts a. Stud.*, Cambridge, 1916. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, surtout p. 360-369, et 392-398.

I. — PERSONNE DE SAINT HIPPOLYTE. — SES ŒUVRES.

A) **Sources de la vie de saint Hippolyte.** La personnalité de saint Hippolyte est restée longtemps voilée et méconnue. C'est seulement depuis la fin du XIX^e^ siècle que les critiques se sont attachés à la faire revivre. Deux grands documents l'éclairent : la liste de ses œuvres inscrite sur le siège d'une *statue assise d'Hippolyte* [1] qui date du III^e^ siècle et a été retrouvée au XVI^e^ dans le " cimetière d'Hippolyte ", sur la voie Tiburtine, mais dont toute l'importance n'a été comprise qu'après la découverte, au Mont-Athos, en 1842, de l'autre source capitale de renseignements sur Hippolyte, les *Philosophoumena* [2]. Edité en 1851 sous le nom d'Origène, cet écrit fut ensuite successivement attribué à Tertullien, à Caïus de Rome, à Novatien et enfin à Hippolyte par Doellinger, dont l'opinion a fini par rallier presque tous les suffrages des critiques. Aujourd'hui, l'attribution de l'ouvrage à saint Hippolyte " est aussi certaine que peut l'être un fait encore dépourvu d'une attestation directe " [3]. Cette identification a permis de reconstituer en partie la carrière de cet homme qui fut l'un des plus considérables de son temps.

Hippolyte dut naître vers 170-175, on ignore dans quel

[1] A. d'Alès, *Théol. Hipp.*, p. III et suivantes. E. Amann, *op. cit.*, col. 2489. [2] *Ibid.*, XXIV-XXXV. — [3] *Ibid.*, XLIII.

pays. Vers 212, Origène, pèlerin à Rome, assista à une prédication faite par lui. Il était alors prêtre de Rome et docteur très estimé. Il devait mourir martyr sous Maximin le Thrace, vers 235, âgé de 60 ans environ. Suivant le P. d'Alès, sa vie se décompose pour nous en trois phases : une phase initiale remplie par des travaux scripturaires; une phase moyenne marquée par des luttes pour la foi; une dernière phase où domine la polémique personnelle, et que nous étudierons à part.

B) Œuvres exégétiques et polémiques.

1° Les **travaux scripturaires** d'Hippolyte devaient représenter le meilleur de son œuvre; comme Origène, il est avant tout exégète. Inférieur à lui pour l'érudition et la pénétration, il lui ressemble pourtant par son goût pour l'exégèse spiritualiste, mais son allégorisme est plus sobre, plus rationnel, et dès lors plus sûr. Trois ouvrages surtout nous permettent de le juger. *a*) *Le Traité sur l'Antéchrist*, écrit en 202 probablement, conservé en entier, qui expose, sans doute à l'occasion de la persécution, les diverses circonstances de la venue, du triomphe et de la ruine de l'Antéchrist. C'est le plus complet des anciens traités écrits sur ce sujet [1]. — *b*) *Le Commentaire sur Daniel* (vers 202), conservé presque en entier et qui est, de ce fait, le plus ancien commentaire connu sur l'Ecriture [2]. — *c*) *Le Commentaire sur le Cantique*, conservé en grande partie, dans lequel l'auteur " maniait l'exégèse allégorique avec la grâce d'un génie oriental et une entraînante chaleur d'âme ", dit le P. d'Alès [3]. Des *autres commentaires* (sur les Proverbes, l'Ecclésiaste, Zacharie) et des très nombreuses *homélies* sur divers passages du texte sacré (Genèse, Nombres, Deutér., 1 Rois, Psaumes, Isaïe, Ezéchiel), il ne reste que des fragments informes. Hippolyte cultive volontiers l'allégorie, mais, remarque Photius, avec plus de sobriété que les Alexandrins; il s'attache davantage au sens grammatical et historique; cependant, il ne pratique pas encore l'exégèse qui s'attache à expliquer mot par mot le texte sacré [4].

2° Son **ardeur à défendre la foi** amena saint Hippolyte à écrire des œuvres importantes contre presque toutes les formes de l'erreur connues de son temps. Ainsi attaqua-t-il tour à tour : 1) les **païens**, dans son Apologie (perdue) *Contre les Grecs et contre Platon;* 2) les **Juifs**, probablement, dans une *Démonstration contre les Juifs;* 3) les **gnostiques**, surtout dans le traité *Contre Marcion*, traité identique sans doute au livre *Sur le bien et d'où vient le mal;* 4) les **montanistes**, dans l'écrit *Sur les charismes* (si cet ouvrage est bien distinct de la *Tradition apostolique*, dont il est question plus loin); 5) les **antimontanistes outrés**, comme le prêtre Caïus qui niait l'authenticité des écrits johanniques, dans son ouvrage *Pour l'Evangile de Jean et l'Apocalypse* (mentionné sur la statue) et dans ses *Capita adversus Caïum* (connus par Ebed-Jesu, qui pourraient bien être antérieurs à l'écrit précédent) [5]; peut-être même

[1] E. Amann, *op. cit.*, col. 2497. — [2] *Ibid.*, col. 2499.
[3] A. d'Alès, *op. cit.*, p. 209. — [4] E. Amann, *ibid.*, col. 2498.
[5] Voir M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925, *Introduction*, p. LV-LXI.

par un autre écrit célèbre, *le canon de Muratori*, dans lequel on a remarqué une intention agressive contre les Aloges, et que plusieurs critiques lui attribuent [1]; 6) enfin les **modalistes** et les **adoptianistes**, réfutés, les premiers dans le *Contra Noetum*, les autres, dans le *Contra Artemona*. Ces deux écrits faisaient peut-être partie d'un ouvrage plus considérable, qui était principalement dirigé contre l'une et l'autre de ces hérésies, et qui, d'après Harnack [contre Bardenhewer], serait le *Syntagma* ou *Somme contre toutes les hérésies*. C'est dans ce dernier ouvrage, (perdu mais reconstitué en partie, à l'aide des citations), que notre auteur poursuit l'erreur sous toutes ses faces; il n'y réfute pas moins de 32 hérésies, au dire de Photius.

C) **Polémique personnelle.** La lutte d'Hippolyte contre le modalisme monarchien devait l'amener lui-même à *des excès blâmables* et jusqu'**au schisme.** Sous le pape Zéphyrin (198-217), le modalisme semble avoir bénéficié à Rome d'une assez grande liberté de propagande. Non seulement Noet l'enseignait à Smyrne, mais à Rome même, un de ses disciples, *Cléomène*, un certain *Epigone* et surtout *Sabellius* le prêchaient ouvertement, sans que le Pape parût s'en inquiéter; si bien qu'on n'y parlait plus que de monarchie, s'écriait Tertullien, indigné [2].

Hippolyte attaqua directement les novateurs, mais s'en prit aussi à Zéphyrin qu'il accusait de favoriser secrètement l'hérésie. Le Pape, homme simple et droit, peu versé dans les subtilités théologiques, se contentait de rappeler les formules de foi traditionnelles, au risque de se faire traiter d'ignorant, également éloigné et des nouveautés des hérétiques et des théories d'Hippolyte qui lui paraissaient suspectes et avec quelque raison [3].

Mais celui qu'Hippolyte visait surtout, derrière la personne du Pape, c'était son secrétaire **Calliste** qu'il accusait d'hérésie et dont il a plus tard indignement terni la mémoire. Si le zèle pour la vraie foi l'anima seul au début, il semble que des motifs moins avouables, surtout des ambitions personnelles déçues, l'entraînèrent à la révolte ouverte, lorsque Calliste fut choisi par le clergé de Rome pour succéder à saint Zéphyrin, en 218. Il se sépara de sa communion et fonda, en face de la communauté romaine, une communauté distincte, qui paraît avoir réuni un certain nombre de fidèles. Il persévéra dans cette attitude même après que Calliste eut excommunié Sabellius. " Il ne cessa d'attaquer avec la dernière injustice

[1] LAGRANGE, *ibidem*, p. LXI-LXV. Voir la *Rev. bibliq.*, 1926, p. 83-88.
[2] Voir *supra*, p. 166.
[3] E. AMANN, *op. cit.*, col. 2491-2493.

les actes même les plus raisonnables de son rival et sa rancune s'exhala dans les *Philosophoumena*, dont la partie relative à Calliste est un véritable pamphlet " [1].

Cet ouvrage, postérieur à 222, date de la mort de Calliste, peut-être écrit dans les dernières années d'Hippolyte et que Photius paraît désigner sous le nom de *Labyrinthe*, avait pour véritable titre : **Réfutation de toutes les hérésies** (Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος) [2]. Il était destiné, d'après le plan grandiose de l'auteur, à exposer d'abord les systèmes des anciens philosophes païens (c'est l'objet des quatre premiers livres) et ensuite à présenter les systèmes hérétiques, pour montrer qu'ils ne sont que les continuateurs des philosophes (c'est l'objet des livres 5 à 9). Le 10e livre est une sorte de résumé. La première partie est assez faible, la seconde a plus de valeur ; c'est ici surtout qu'Hippolyte se montre disciple d'Irénée. Mais le 9e livre, consacré au *modalisme*, est vicié presque entièrement par le parti pris le plus évident ; l'auteur y raconte ses démêlés avec Zéphyrin et Calliste. Il y accuse ce dernier de fourberie et de monarchianisme. Il est à remarquer que Tertullien, malgré sa haine contre Calliste, ne porte contre lui aucune de ces accusations. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé et il vient d'un ennemi personnel. Sur la personne de Calliste, il n'a donc qu'une autorité infime, s'il garde encore quelque valeur.

D) **Autres œuvres diverses** [3]. L'œuvre littéraire d'Hippolyte fut considérable et nous sommes loin d'avoir tout signalé. En dehors des écrits exégétiques et oratoires (homélies), apologétiques et polémiques, nous en connaissons, de nom au moins, d'autres qui sont d'ordre *dogmatique*, *historique*, *canonique*, et même *poétique*, bien que cette dernière catégorie ne soit connue que par ces mots de la statue, *Odes sur toutes les Écritures*, dont on ignore la portée exacte.

1° Ces œuvres purement **dogmatiques** sont :

a) Le traité *Sur Dieu et la résurrection de la chair*, qui doit être identifié, sans doute, d'après les fragments qui en restent, avec le *Discours* ou plutôt *la lettre* adressée à l'impératrice *Mammée*, en réponse à ses questions *sur la résurrection.*

b) Une *exhortation à Sévérina* (perdue).

c) Un écrit (perdu) sur l'*Economie*, c'est-à-dire sur l'*Incarnation*, écrit mentionné par Ebed-Jesu.

2° Dans l'ordre **historique**, nous trouvons surtout les *Chroniques* (χρονικά), dont il reste des fragments grecs récemment découverts, et

[1] E. Amann, *ibid.*, 2492.
[2] A. d'Alès, *op. cit.*, p. xxiv-xxxv ; 78 et suivantes.
[3] Voir E. Amann, *op. cit.*, col. 2496 et suivantes.

des passages remaniés en latin. C'est une compilation historique et géographique destinée à harmoniser les données bibliques avec l'histoire profane. Il dépend en grande partie de Jules Africain.

3° Dans l'œuvre **canonique**, on peut ranger le célèbre *comput pascal* (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα) signalé dans la liste des œuvres et gravé même à côté de cette liste sur la statue : ce travail, objet de la fierté d'Hippolyte et de ses admirateurs, ne put remplacer longtemps les tables des Grecs (qu'il raille dans les *Philosophoumena*) et dut bientôt, après un essai de correction, être totalement abandonné.

Peut-être Hippolyte avait-il rédigé quelque ouvrage disciplinaire dont faisaient partie deux écrits sur la nécessité de *jeûner le samedi*, et *de communier chaque jour*, que signale saint Jérôme dans une lettre (*Ep.* 71, n. 7). Mais le joyau de son œuvre canonique est cette **Tradition apostolique** inscrite sur la statue (Ἀποστολικὴ παράδοσις) et qui vient de lui être restituée.

Cette pièce était connue déjà, et était désignée, depuis 1891, sous le titre d'*Ordonnance* (ou *Discipline*) *ecclésiastique égyptienne* [1], car elle ne s'est conservée que dans des traductions coptes, éthiopiennes et arabes. Ces canons étaient joints, dans les anciennes collections disciplinaires, à d'autres œuvres analogues, ayant avec eux de grandes affinités. Les critiques se perdaient en conjectures sur l'origine de ces documents et sur les rapports qu'ils avaient entre eux. Ils marquaient leur dépendance réciproque dans les ordres les plus divers. Un bénédictin anglais, Dom H. Connolly, semble avoir définitivement tranché la question en 1916 [2], et prouvé 1) que toutes les œuvres disciplinaires parallèles à l'*Ordonnance* sont postérieures à celle-ci et dépendent d'elle; 2) que cette ordonnance est la *Tradition apostolique* d'Hippolyte [3]. Ainsi se poursuit la reconstitution, encore loin d'être achevée, de l'œuvre littéraire du prêtre romain [4].

L'**importance** de la restitution qui vient de lui être faite ici est d'ordre à la fois littéraire et doctrinal. *a*) Au point de vue *littéraire*, est maintenant fixée en grande partie l'*origine* de plusieurs écrits disciplinaires qui dépendent de celui-ci, notamment de deux qui portent le nom d'Hippolyte, mais

[1] *Ægyptische Kirchenordnung* — C'est la désignation que lui donna alors un critique allemand, H. Achelis, dans son étude sur les anciennes sources du droit oriental, *Die ältesten Quellen des or. Kirchenrechts*, t. I, Leipzig, 1891.

[2] *The socalled egyptian Church order and derived documents*, *op. cit.*, p. 11-149.

[3] Les critiques ont fait bon accueil à la thèse de Dom Connolly. Voir notamment A. D'ALÈS, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1918, p. 132-138.

[4] E. AMANN, *op. cit.*, col. 2502-2505.

qui ne peuvent être de lui dans leur état actuel, les *Canons d'Hippolyte*, et les *Constitutiones per Hippolytum* [1]. *b*) Au point de vue *doctrinal*, la *Tradition apostolique* est du plus grand prix : ce petit livret contient notamment " le plus ancien rituel connu des ordinations " [2], et c'est un rituel romain ; il commence, en effet, par traiter des ordinations de l'évêque, du prêtre, du diacre et cite de longs morceaux liturgiques ; il parle ensuite des confesseurs, des veuves, des lecteurs, des vierges, des sous-diacres et des catéchumènes, du temps des offices et de la prière, du baptême, du jeûne, des agapes, des prémices, du jeûne pascal, de l'eucharistie, du temps de la prière [3]. On ignore à quelle époque de sa vie l'auteur composa cette œuvre.

Hippolyte continua à jouer son rôle d'antipape même sous les successeurs de Calliste († 222). Il ne cessa point d'écrire. Son *comput pascal* commence en 222. Sous Maximin le Thrace, en 235, déporté en Sardaigne avec le pape saint Pontien, il se réconcilia avec lui, invita ses partisans à adhérer à l'Eglise légitime, et mourut, comme lui, des souffrances endurées dans l'exil. Il fut considéré comme **martyr** légitime, et enseveli sur la voie Tiburtine, au cimetière qui porta son nom. C'est là que ses admirateurs déposèrent la statue sur laquelle est gravée la liste de ses œuvres (découverte en 1551).

II. — DOCTRINE D'HIPPOLYTE — ÉDIT DE CALLISTE.

On n'étudiera ici que sa doctrine trinitaire et sa doctrine pénitentielle.

A) **Doctrine trinitaire** [4]. Dans sa lutte contre le monarchianisme Hippolyte fut amené à accentuer la *distinction des personnes ;* mais il le fit au détriment de l'unité. Zéphyrin lui reprochait d'admettre deux dieux (ἀπεκάλει ἡμᾶς δὶθέους) [5] et ce n'était pas sans fondement. Calliste faisait de même, maintenant avec force la *Trinité* contre Sabellius, l'*unité* contre Hippolyte. Celui-ci, il est vrai, accuse Calliste de Sabellianisme et la doctrine qu'il lui attribue dans les Philosophou-

[1] Voir plus loin, p. 361.
[2] J. Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*, Paris, 1925, p. 108 sq.
[3] Voir F. Nau, *Canons des Apôtres*, dans *Dict. théol.*, col. 1615.
[4] A. d'Alès, *La théol. Hipp.*, p. 8 et suiv. Voir E. Amann, *op. cit.*, col. 2506-2509. J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 392-394.
[5] *Philosophoumena*, IX, 11.

mena est bien modaliste, mais rien ne prouve qu'elle fut celle de Calliste.

La théologie trinitaire d'Hippolyte est fondée **sur la doctrine du Logos.** Il a développé la pensée des Apologistes [1] et à leur exemple a rattaché à la génération du Verbe son œuvre créatrice. Aussi, comme saint Justin, mais avec plus de vigueur, présente-t-il *la génération du Verbe comme libre*, d'une liberté absolue; c'est quand il veut, comme il le veut que le Père exprime son Verbe. Les *Philosophoumena* portent même cette phrase excessive : " L'homme n'est ni Dieu, ni ange; qu'on ne s'y trompe pas. Si (Dieu) avait voulu te faire Dieu, il le pouvait; tu as l'exemple du Logos; ayant voulu te faire homme, il t'a fait ainsi " [2].

Il accentue, en outre, la distinction des **divers états du Verbe** apportée par saint Théophile d'Antioche, et dans les *Philosophoumena* reconnaît même *trois phases distinctes* dans " l'évolution du Verbe " : 1) le λόγος ἐνδιάθετος, c'est-à-dire le Verbe à l'état de *pensée immanente* du Père, distinct de Lui plus que tout simple attribut; 2) le λόγος προφορικός, le *Verbe proféré*, ou engendré, non du néant, comme la créature, mais de la substance du Père, et dont la naissance paraît dans la création du monde, car il en porte en lui-même l'exemplaire; il est la parole illuminatrice, la voix du Père et son Fils premier-né; 3) le υἱὸς τέλειος, le *Fils parfait*, par sa naissance d'une vierge et l'Incarnation. Ainsi, complétant les apologistes, Hippolyte associait à la génération du Verbe non seulement la création, mais encore l'Incarnation [3].

Ces théories offraient de graves dangers, menaçant à la fois l'éternité du Verbe, l'immutabilité divine, l'égalité des personnes. Calliste avait raison de s'en défier. La foi d'Hippolyte n'est pas en cause; mais sa spéculation sur la foi est périlleuse.

B) **Doctrine pénitentielle.** Dans un passage célèbre des *Philosophoumena* [4], Hippolyte reproche à Calliste, en un style de pamphlet, quatre *innovations disciplinaires* fort graves : 1) une indulgence excessive dans la rémission des péchés; 2) la réconciliation des clercs coupables de fautes graves; 3) du relâchement sur la continence des clercs; 4) l'approbation du mariage clandestin des matrones avec des hommes de

[1] Voir ci-dessus, p. 105. — [2] *Philosophoumena*, X, 33.
[3] *Ibid.* et *Syntagma* (fin) : homélie contre Noet.
[4] *Philosophoumena*, IX, 12.

condition inférieure. — Disons *a priori* que ces griefs sont exagérés; car, dans les années qui suivent, le souvenir de Calliste n'est nullement suspect, et ses successeurs n'ont pas eu à le désavouer. Le quatrième est tout à l'honneur du grand sens pratique de Calliste et sa décision ne comportait nullement l'approbation des actes d'incontinence ou des meurtres (par avortement) qui en pouvaient résulter accidentellement et même que Calliste était amené à absoudre. — Les deuxième et troisième griefs doivent se ramener à une certaine indulgence dans l'appréciation de quelques cas particuliers; la loi générale fut sûrement maintenue, dit d'Alès. — Le premier grief est plus grave, parce qu'il est à la fois d'ordre disciplinaire et sacramentel et pose un grand problème longtemps débattu et non encore définitivement résolu. — Il faut le poser ici avec netteté.

Le passage discuté commence par ces termes : "le premier, Calliste, s'avisa d'autoriser le plaisir, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés". Cette indulgence dégénéra-t-elle en faiblesse? Nous l'ignorons; et les affirmations d'Hippolyte, qui est un ennemi de Calliste et un puritain (on vient de le voir), ne peuvent suffire à le prouver. Mais ces affirmations contiennent une donnée précise : Calliste est accusé *d'innover* en absolvant la *fornication* (τὰς ἡδονάς).

A la même époque, **Tertullien**, alors montaniste, écrivait dans le *De Pudicitia* [1] : "*Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex, scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit:* **Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pœnitentia functis dimitto.** *O edictum, cui adscribi non poterit bonum factum.* — Cet édit avait été longtemps attribué au Pape Zéphyrin. La découverte des *Philosophoumena* a fait modifier ces vues. La conformité de situation des deux passages signalés, jointe à la proximité des dates, invitait à identifier les personnages. Tous les critiques sont aujourd'hui d'accord pour désigner par le nom d'*Edit de Calliste* la mesure signalée par Hippolyte et Tertullien en faveur du péché de fornication ou d'adultère [2].

Mais ils sont loin de s'accorder sur *l'importance de cet édit et sur sa place dans l'évolution de la discipline pénitentielle*, et c'est là le nœud du problème. *Tertullien* affirme dans tout le "*De Pudicitia*" que trois péchés sont irrémissibles : l'idolâtrie, l'homicide, l'impudicité. — **Origène** dans un passage controversé du "*De Oratione*" [3], déclare de son côté : "je ne sais comment quelques-uns... se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication..." Sur la foi de ces deux textes est née au XVII[e] siècle (avec Petau, Sirmond) une **théorie** qui est devenue **classique**, et a reçu dans la suite des perfectionnements. On peut la résumer ainsi : l'*idolâtrie*, l'*homicide*, l'*adultère*, furent pendant

[1] *De Pudicitia*, 1, 6.

[2] Voir A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*. Voir aussi J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* 1, p. 360-369.

[3] Voir ci-dessus, p. 206.

deux siècles exceptés des pardons de l'Eglise. Calliste le premier accorda le pardon aux péchés de la chair (Edit de Calliste). Le Pape Corneille (251-253) réconcilia le premier les apostats. Plus tard, à une date inconnue, l'homicide fut à son tour admis à la pénitence et fut absous. — Telle était l'opinion couramment reçue de nos jours [1]. A l'encontre de cette hypothèse séduisante, plusieurs théologiens ont toujours maintenu que l'édit de Calliste n'eut pas le caractère de *révolution* qu'on lui attribue, parce que l'irrémissibilité des trois péchés signalés ne faisait pas partie de la discipline pénitentielle primitive. Ce problème sera discuté au chapitre suivant, consacré à Tertullien, dont la connaissance est indispensable pour le résoudre.

On se contentera ici d'examiner les **éléments de solution qui sont fournis par Hippolyte.** Il connaît les trois péchés, car il dit : la sangsue Péché a trois filles : Impudicité, Meurtre, Idolâtrie, et elles ne l'ont pas rassasiée... [2]; mais il n'y a pas d'allusion à une réserve spéciale dans ce commentaire. Les *Philosophoumena* n'en parlent pas davantage; on en trouve plutôt une certaine négation dans la conduite et la doctrine de Calliste : il affirme son droit d'absoudre et de fait il pardonne l'impudicité, sinon l'homicide. Tout ce qu'on en peut conclure, avec de Rossi et d'Alès, c'est " qu'un certain adoucissement de la discipline, dans certains cas déterminés, se produisit sous le pontificat de Calliste; et que ses ennemis lui surent sans doute moins mauvais gré de ces innovations très discrètes sur le terrain de la discipline, que de la netteté et de la vigueur avec laquelle, sur le terrain du dogme, il affirma sans restriction aucune le droit de l'Eglise à pardonner ". Et *Funk* lui-même, en 1907, approuvait la conclusion du P. d'Alès exprimée en ces termes dans la " Théologie d'Hippolyte " (p. 48) : " Moins encore que Tertullien, (Hippolyte) peut être cité comme témoin pour établir qu'avant Calliste l'Eglise romaine tenait comme absolument irrémissibles, en fait et en droit, les trois péchés d'impudicité, de meurtre et d'idolâtrie " [3].

[1] Voir ci-dessus, p. 85-86.
[2] Comm. *In Proverb.*. (fragm.), n. 57.
[3] Voir A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 217-227.

CHAPITRE V.
Tertullien.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. L.*, 1-3 (reproduit l'édition de *Rigault*, Paris, 1634) — Mieux, Fr. Oehler, *Q. S. F. Tertulliani quæ supersunt omnia*, Leipzig, 1853-1854. Le *Corpus* de Vienne, t. 20 (1890) et 47 (1906), n'a encore édité que la moitié des œuvres de Tert. — Traduction franç., de Genoude, 3 vol., 1852.

2° **Etudes** : A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; *L'Edit de Calliste*, Paris, 1914 (p. 136-216) — P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913; *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 72-144. — P. Monceaux, *Hist. litt. Afr. chrét.*, I, Paris, 1901. — Mgr Freppel, *Tertullien*, 2 vol., Paris, 1861, 1862. — E. de Backer, *Sacramentum, Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911. — M. Perroud, *La prescription théologique d'après Tertullien*, Montpellier, 1914. — Funk, *Tertullien et l'Agape* dans *Rev. Hist. Eccl.*, t. IV, V, VII. — P. Guilloux. *L'Evolution religieuse de Tertullien*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, t. XIX. — P. Batiffol, *L'Eglise naissante*, p. 317-353; *Etudes*, 1re série, surtout p. 69-110; 2e série, *L'Eucharistie*, p. 204-226. — J. Tixeront, *Tertullien moraliste*, dans *Mélanges*, p. 117-152; *Hist. Dogm.*, I, 1re édit., p. 329-352; 9e éd., 332 et suiv. — Voir aussi les introductions aux éditions spéciales de P. de Labriolle, dans *Textes et Documents*, pour trois traités, 1906, 1907, et de J. P. Waltzing, *L'Apologeticum*, Louvain, 1910.

I. — VIE ET CARACTÈRE DE TERTULLIEN.

A) Les origines de l'Eglise de l'**Afrique Latine** sont inconnues; il est possible, mais il n'est pas prouvé qu'elle ait reçu la foi de Rome. Le premier document historique qui la concerne (*Les Actes des martyrs de Scillium*, vers 178), ne dit rien de son organisation; mais Tertullien, dans l'Apologeticum et la lettre à Scapula, suppose que de son temps une grande partie de la population était chrétienne. Au IIIe siècle l'Afrique a donné à l'Eglise Latine la plupart de ses écrivains, de même qu'elle tenait une place importante dans la littérature profane contemporaine.

Tertullien (Quintus Septimius Florens Tertullianus) le premier grand représentant de cette glorieuse lignée, naquit à Carthage entre 150-160, d'une famille païenne; son père était centurion dans l'armée proconsulaire. Sa jeunesse, assez licencieuse (il l'avoua plus tard), fut cependant très occupée. Il fit de solides **études** littéraires, philosophiques, médicales

et surtout juridiques. Peut-être exerça-t-il la profession de jurisconsulte ou d'avocat; il en a en tout cas le tempérament et l'âme. Du reste, il n'est pas absolument impossible, pense Mgr Duchesne, que ce soit lui le jurisconsulte Tertullien dont quelques fragments des œuvres sont conservés dans le Digeste.

La conversion de Tertullien doit se placer vers 195. On en ignore les motifs, à moins qu'il ne fasse allusion à ses propres sentiments dans les passages de ses écrits où il signale la forte impression que produit le spectacle de l'héroïsme des martyrs ou la puissance de l'exorcisme chrétien. A peine converti, il prit la défense du christianisme, et c'est de cette époque que datent la plupart de ses Apologies. Quoique marié, il fut, selon l'opinion commune, ordonné prêtre (vers 200) [1].

Le grand événement de la vie chrétienne de Tertullien fut son adhésion au **Montanisme.** Pendant dix ans environ, son orthodoxie fut impeccable et il se dépensa sans compter à la défense de l'Eglise et aux travaux apostoliques. Mais, vers 206, un zèle intempérant, compliqué d'illuminisme, l'entraîna dans la secte de Montan, dont le rigorisme s'adaptait à ses propres tendances. Cependant, il ne rompit définitivement avec l'Eglise qu'à dater de 213, et depuis lors il employa son vigoureux talent à combattre les *psychiques*, c'est-à-dire les catholiques ordinaires, jugés grossiers et charnels, puisqu'ils négligeaient les dons de l'Esprit. Tertullien ne put se fixer définitivement dans la secte, peu nombreuse, d'ailleurs, à Carthage; il s'y fit son parti à lui, qui porta son nom et posséda même une des basiliques de Carthage; ses derniers adeptes furent ramenés à l'Eglise par saint Augustin, qui en témoigne lui même [2].

La vie chrétienne de Tertullien doit se partager en trois **périodes** qu'il importe de bien distinguer pour l'intelligence de ses écrits :

a) une période *catholique* (de 195 à 206),
b) une période *semi-montaniste* (de 206 à 212),
c) une période *montaniste* (depuis 213).

[1] Des critiques récents, Monceaux, Harnack, H. Koch, Bardenhewer (*Patrologie*, 1910) ont pensé que Tertullien n'était pas prêtre. Leurs raisons paraissent à d'autres insuffisantes devant le témoignage de saint Jérôme : *Tertullianus presbyter...* (*De Viris*, 53).

[2] *De hæresibus*, LXXXVI. P. L. **42**, 46-47.

Cette dernière marque un grand ralentissement de son activité littéraire. Tandis qu'il écrivit 20 ouvrages dans la première et 13 dans la deuxième, il n'en composa que 6 de 213 à 222, époque où nous le perdons de vue. Il passa la dernière partie de sa vie dans l'effacement. On ignore la date de sa mort. D'après saint Jérôme, il parvint à une extrême vieillesse, ce qui reporterait sa mort vers 240-250. Rien ne permet de supposer qu'il se soit réconcilié avec l'Eglise [1].

B) L'analyse de ses œuvres permettra de compléter ces données biographiques. Disons ici un mot de *l'homme.*

Le trait dominant de **son caractère** est *la volonté*, une volonté que rien n'arrête, mais dont la fermeté devient vite âpre et dure. Il a un tempérament de *lutteur;* aussi presque tous ses écrits sont-ils des *œuvres de combat*, et il y met en œuvre de merveilleuses ressources de polémiste : dialectique serrée, verve, ironie. Il a lutté toute sa vie pour la vérité, le bien et le droit, ou pour ce qu'il croyait tel. Mais son énergie, quelque peu intempérante, s'appuie en définitive sur de l'orgueil, qui se traduit volontiers dans *l'impatience*, la hâte fébrile d'en finir. De l'homme de gouvernement il n'a que l'énergie; il ignore ces qualités précieuses sans lesquelles l'énergie est stérile, la *souplesse*, qui sait tourner l'obstacle, et la *pondération*, qui laisse au temps et aux influences divines et humaines leur part d'action dans la conduite des hommes.

Tertullien est excessif en tout et jusque dans sa **dialectique.** C'est un esprit vigoureux, étincelant, d'une rare pénétration et d'un savoir étendu; mais il est en même temps un logicien implacable, qui ne recule pas devant le paradoxe. Cette trempe d'esprit le rend particulièrement inapte au rôle de *moraliste* [2] qu'il assume trop souvent : faute de *mesure*, il ne pourra toujours comprendre exactement les principes et en faire une juste application, sans déviation ni outrance; faute de *souplesse*, il s'en tiendra trop, parfois, aux principes, et négligera de faire les adaptations qu'imposent des circonstances variées à l'infini.

On connaît les **qualités supérieures de l'écrivain** : il a sans doute quelques défauts : il est parfois affecté et vise à

[1] Voir une vue d'ensemble sur la vie de Tertullien dans l'étude signalée de P. GUILLOUX, *L'Évolution religieuse de Tertullien*, *op. cit.*, p. 5-24, 141-156.

[2] J. TIXERONT, *Tertullien moraliste*, dans les *Mélanges*, p. 147-150.

l'effet; ailleurs, sa concision excessive nuit à la clarté. Mais " *il compose* avec soin; ses écrits sont exactement ordonnés et dans ses plus grands écarts, il ne perd jamais de vue le but à atteindre. *Son style*, absolument original, a de la précision, de la couleur, du relief, de la variété et surtout de la vie. Un mouvement irrésistible entraîne sa phrase et avec elle le lecteur qu'elle ne laisse pas respirer. Ses *néologismes* mêmes ont souvent leur raison d'être... Il est le vrai créateur de la langue théologique latine " [1].

Après saint Cyprien, qui lisait chaque jour Tertullien [2], la *postérité* a longtemps négligé le grand Africain. La Renaissance le tira de l'oubli. Il fut l'un des auteurs préférés de Bossuet.

II. — ŒUVRES DE TERTULLIEN.

Liste chronologique des œuvres conservées [3].

I. Période catholique.		
1 — Ad Martyres	197 (février-mars)	Morale
2 — Ad nationes	» (après février)	Apolog.
3 — *Apologeticum*	» fin de l'année	Ap.
4 — De testimonio animæ	197-200	Ap.
5 — De spectaculis	200 environ	Mor.
6 — *De præscriptione hæreticorum*	»	Controv.
7 — De oratione	200-206	Mor.
8 — De patientia	»	Mor.
9 — De baptismo	»	Sacrem^{ts}
10 — De *pœnitentia*	»	Sacr^{ts}
11 — De cultu feminarum	»	Mor.
12 — Ad uxorem	»	Sacr^{ts}
13 — Adv. Hermogenem	»	Contr.
14 — Adv. Judæos	»	Ap.
II. Période semi-montaniste.		
15 — De virginibus velandis	206 environ	Mor.
16 — Adv. Marcionem	207-208 pour l. I-IV. 208-211 pour l. V.	Contr.
17 — De pallio	209	Mor. (?)
18 — Adv. Valentinianos	208-211	Contr.
19 — De carne Christi	»	Contr.

[1] J. Tixeront, *Patrologie*, p. 143.

[2] Saint Cyprien se faisait chaque jour apporter les œuvres de Tertullien en disant : *Da Magistrum* (S. Jérôme, *De Vir. ill.* 55).

[3] Ce tableau reproduit, sauf de légères modifications, celui du P. A. d'Alès, *La Théol. de Tertullien*, p. xiii.

20 — De resurrectione carnis	208-211	Contr.
21 — De anima	»	Contr.
22 — De exhortatione castitatis	»	Sacr^ts
23 — De corona	211	Mor.
24 — De idololatria	211-212	Mor.
25 — Scorpiace	»	Mor.
26 — *Ad scapulam*	212 (fin)	Ap.
III. **Période montaniste.**		
27 — De fuga in persecutione	213	Mor.
28 — *Adv. Praxeam*	après 213	Contr.
29 — De monogamia	»	Sacr^ts
30 — De jejunio	»	Mor.
31 — *De pudicitia* [1]	217-222	Sacr^ts

Les écrits de Tertullien se rapportent à quatre objets principaux :

1. la défense du christianisme (écrits *apologétiques* : 5 traités);
2. la lutte contre l'hérésie (œuvres de *controverses* : 8 traités);
3. la morale et les vertus chrétiennes (12 traités);
4. la discipline sacramentaire (6 traités).

Nous les analyserons d'après cette classification logique [2].

A) **Ecrits apologétiques.** Cinq ouvrages : *Ad nationes*, 2^e (tableau ci-dessus); *Apologeticum*, 3^e; *De testimonio animæ*, 4^e; *Adv. Judæos*, 14^e; *Ad Scapulam*, 26^e.

1° L'**Ad nationes** [3] (197), en deux livres, dénonce les crimes des païens (l. I), et critique leurs doctrines polythéistes exposées d'après Varron (l. II). Il paraît n'être qu'une virulente application aux païens de la parole évangélique : " Arrachez d'abord la poutre de votre œil et vous songerez alors à ôter la paille qui est dans celui d'autrui ". Cet écrit est plutôt une ébauche qu'un traité fini. — Le texte en est mutilé et incomplet.

2° L'**Apologeticum** [4] (197), au contraire, est un *incomparable* chef d'œuvre, où tour à tour l'auteur se laisse emporter à la plus haute éloquence par une véhémente passion, qu'en-

[1] Nous connaissons le titre de sept **écrits perdus** de Tertullien : 1. *Liber ad amicum philosophum*, (avant 197); 2. *De censu animæ* (200-206); 3. *Adv. Apelleiacos*, (200-206); 4. *De fato* (200-206); 5. *De paradiso* (200-206); 6. *De spe fidelium* (200-206); 7. *De ecstasi libri VII* (après 213).

[2] Nous renvoyons à l'édition Migne, qui est la plus commune. On trouvera une longue analyse de tous ces ouvrages dans A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*.

[3] P. L., I, 559-608.

[4] P. L., I, 257-536. Traduction récente par J. L. WALTZING, Louvain, 1910.

flamment la vigueur dialectique et la fierté d'être chrétien, ou bien il raille ses adversaires avec une verve mordante. Sans abandonner la méthode apologétique traditionnelle, qui faisait appel à la raison, au bon sens, à l'humanité et qui retournait contre les païens leurs critiques du christianisme, Tertullien s'adresse de préférence au magistrat comme tel et lui parle au nom du droit; son écrit, une brochure de 50 chapitres, est la plaidoirie serrée d'un juriste de profession, destinée à prouver avant tout aux gouverneurs des provinces, spécialement de l'Afrique [1], que les mesures d'exception prises contre les chrétiens sont illégitimes et injustes.

C'est dans les *premiers chapitres* (1-6) qu'est présentée cette thèse et elle est démontrée *a*) par l'absence de procédure régulière (1), — *b*) par l'inconséquence de l'édit de Trajan (2), — *c*) par l'injustice d'accusations fondées sur l'ignorance du crime (3), — *d*) par la violation du droit commun et du droit naturel dans les lois portées contre les chrétiens (4-6).

Après cette vigoureuse entrée en matière, Tertullien réfute les *accusations ordinaires*, dont on les charge (7-45) : *a*) d'abord les infamies secrètes (*occulta facinora*), infanticide, inceste (7-9); — *b*) les crimes publics et politiques (*facinora manifestiora*), en particulier l'impiété (10-28) : à noter, au chap. 17, l'affirmation que toute âme droite connaît naturellement le Dieu des chrétiens : *ô testimonium animæ naturaliter christianæ!*; — *c*) les crimes de lèse-majesté et les prétendus complots contre la sûreté de l'Etat (29-45) : à noter au ch. 37, le célèbre tableau de la puissance chrétienne : *hesterni sumus et vestra omnia implevimus urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa.*

Conclusion, 46-50 : notre doctrine est vraie, notre conduite est irréprochable et c'est en vain que vous nous massacrez. Le dernier chapitre est comme un cri de triomphe et un dernier défi jeté aux persécuteurs : *semen est sanguis christianorum!*

3° Comparé à cette œuvre éloquente et passionnée, le **De testimonio animæ** [2] semble faible. — C'est un petit opuscule, en 6 chapitres, destiné à développer l'argument énoncé au chapitre 17 de l'Apologétique. Il est diversement apprécié par les critiques; il paraît n'être qu'un appendice de cet ouvrage. On n'y trouve, d'ailleurs, qu'une ébauche de la démonstration *psychologique* de la vérité chrétienne.

4° L'**Ad Scapulam** [3] (212) est une lettre, divisée en 15 chapitres, adressée à un gouverneur d'Afrique, Scapula, persécuteur des chrétiens, pour le menacer des châtiments divins dans l'autre monde et même en celui-ci. Avant Lactance, Tertullien montre la colère de Dieu vengeant ses fidèles. L'opuscule, d'une mâle énergie, s'achève sur un pressant appel à ne pas combattre Dieu (θεομαχεῖν).

5° Tertullien entreprit aussi une défense du christianisme **Contre les Juifs** [4], ces instigateurs de toutes les persécutions : *synagogas Judæorum*

[1] On l'a cru longtemps, à tort, sur la foi d'Eusèbe, adressé au Sénat romain.
[2] *P. L.*, **1**, 608-618. — [3] *P. L.*, **1**, 697-706. — [4] *P. L.*, **2**, 597-642.

fontes persecutionum, dit-il ailleurs (*Scorp.*, x). Cependant l'*Adv. Judæos* (200-206), en 14 chapitres, néglige ces griefs pour établir la caducité de la loi mosaïque et prouver que les Prophètes ont annoncé la venue du Christ. — On a émis l'hypothèse que les six derniers chapitres ont été transportés ici de l'*Adversus Marcionem*, par un copiste postérieur ; mais le fait est loin d'être prouvé.

B) **Œuvres de controverse.** Huit ouvrages : *De Præscriptione*, 6e ; *Adv. Hermogenem*, 13e ; *Adv. Marcionem*, 16e ; *Adv. Valentinianos*, 18e ; *De carne Christi*, 19e ; *De resurrectione carnis*, 20e ; *De anima*, 21e ; *Adv. Praxeam*, 28e (tableau, p. 223).

1° Les écrits doctrinaux de Tertullien sont presque tous des écrits de controverse, directement destinés à réfuter les hérétiques. Le plus ancien et le plus important est le traité **De præscriptione hæreticorum** [1], qui est un des chefs d'œuvre de l'auteur, écrit vers 200. Il y reprend l'argument de saint Irénée, sur la *règle de la foi* interprétée par la tradition de source apostolique ; mais il lui donne une rigueur saisissante en le présentant sous une forme juridique.

Les hérétiques prétendent corriger la règle de foi par les *Ecritures*, mais Tertullien ne leur permet pas même de les alléguer, car elles ne leur appartiennent pas ; elles appartiennent seulement aux églises fondées par les apôtres ou dérivées de celles-ci. Ces Eglises seules, en vertu de cette longue possession ininterrompue ou **prescription**, ont le droit exclusif d'en user ; elles peuvent à toute tentative d'allégation faite par les hérétiques opposer cette prescription à titre *d'exception juridique*. Une exception est une difficulté préalable, fondée en droit, qui arrête toute la plaidoirie. Ici, l'exception se ramène à un vice de forme légale, c'est-à-dire à un usage illicite d'instrument de preuve. — Au fond de cette thèse, il n'y a pas autre chose que l'apostolicité de la règle de foi déjà développée par les prédécesseurs de Tertullien, surtout par saint Irénée. Aux hérétiques, Tertullien oppose une *exceptio novitatis*. D'ailleurs, il ne se contente pas de cette justification générale de la *regula fidei* : il la complète par l'examen des circonstances et des détails, et par la solution des objections.

Le développement de cette argumentation est le centre du traité, qui comprend 44 chapitres et dans lequel on peut reconnaître deux parties et une conclusion.

[1] *P. L.*, 2, 12-60. Voir l'édition P. DE LABRIOLLE, avec introduction, traduction et notes, dans *Textes et Documents*, Paris, 1907. — Analyse dans A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 200-213.

La première partie (ch. 1-14), met en garde les fidèles contre les hérésies et les hérétiques : *a*) les hérésies sont nécessaires et seuls les faibles s'en scandalisent (1-3); *b*) elles ont été annoncées (4-6); *c*) elles ont leur source dans la philosophie et dans une curiosité immodérée (7-12); *d*) la règle de la foi doit suffire au chrétien (13-14).

La deuxième partie (15-37) développe l'argument de *prescription* ou de tradition : *a*) les hérétiques s'appuient sur les Ecritures, mais ils n'en ont pas le droit (15-19); *b*) c'est l'Eglise qui est seule l'héritière du Christ par succession directe (20-21); *c*) du reste, les apôtres ont reçu toute la doctrine révélée et ils l'ont communiquée tout entière (22-28); *d*) la priorité de la vérité sur l'erreur, la postériorité de l'hérésie sont manifestes (29-36); *e*) le chapitre 37 conclut et résume toute cette partie : *mea est possessio; olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum heres apostolorum.*

La conclusion générale (38-44) apporte une confirmation de tout l'ouvrage. C'est du diable que vient l'inspiration doctrinale des hérétiques (38-40); leur discipline relâchée prouve aussi bien leur erreur de pensée (41-42) : *doctrinæ index disciplina est* (*Ibid.* 43). Ils ont même commerce avec des astrologues, des philosophes, des charlatans (43-44) : quand il a écrasé ses adversaires, le terrible controversiste les tourne en ridicule.

2° Après cette réfutation générale des hérétiques, Tertullien s'attaque aux *deux formes plus particulières que prend l'hérésie* en son temps, le **gnosticisme** de Marcion, d'Hermogène, de Valentin, et le **monarchianisme** de Praxéas.

a) **Marcion** fut le premier qu'il réfuta en 200, mais il ne nous reste de son *Adv. Marcionem* [1] que la troisième édition, revue d'ailleurs et augmentée par l'auteur lui-même entre 207-211. L'ouvrage comprend 5 livres destinés à prouver : 1. l'unité du Dieu bon et du Dieu juste (l. I); 2. l'identité de Dieu et du créateur (l. II); 3. l'unité du Christ (l. III). Les derniers livres réfutent l'écrit de Marcion, les *Antithèses*, d'après saint Luc (l. IV) et d'après saint Paul (l. V). Tertullien met ici en évidence les attributs moraux de la divinité.

b) **Hermogène**, disciple de Marcion et dualiste comme lui, opposait surtout à Dieu la matière, dont il faisait un principe éternel. *L'Adversus Hermogenem* [2] montre que le monde a commencé, que Dieu seul est éternel, qu'il est le créateur de la matière et que d'ailleurs la nature, loin d'être mauvaise, révèle les perfections de Dieu.

---

[1] *P. L.*, **2**, 239-524. — [2] *P. L.*, **2**, 197-238.

c) Le traité *Adv. Valentinianos* [1] est plus faible. Tertullien ne prend pas le **valentinisme** au sérieux; il le parodie en plaisantant sur les aventures des éons.

3° Ce sont encore les gnostiques qui sont pris à partie dans le *De carne Christi* [2] et le *De resurrectione carnis :* ces deux traités sont connexes et se complètent. — *a*) *Le* **De carne Christi** établit, contre le docétisme, la réalité du corps du Christ : la nier, c'est détruire la rédemption elle-même; d'où cette pathétique adjuration : *parce unicæ spei totius orbis!* (ch. 5). Ce corps n'est pas un corps céleste, mais il a bien été reçu par la *naissance* d'une femme : le Christ devait naître, puisqu'il devait mourir. Et pour mieux affirmer cette doctrine, Tertullien en vient à nier la *virginité* de Marie, non pas la virginité *ante partum*, mais la virginité *in partu*. [Pour d'autres raisons, il va jusqu'à nier la virginité *post partum* [3]].

b) L'autre traité, le **De resurrectione carnis** [4], un des meilleurs ouvrages de Tertullien (63 chapitres), développe en faveur de la résurrection diverses considérations rationnelles (dignité de la chair associée à l'âme, puissance divine, analogies naturelles, exigences du jugement divin), avant d'exposer tout au long les arguments scripturaires qui sont les vraies preuves de la thèse.

c) A ce dernier ouvrage de Tertullien on peut rattacher le **De anima** [5], qui achève de nous exposer son anthropologie. Il est divisé en 58 chapitres et traite de la nature de l'âme (c. 1-22), de son origine (23-41), de la mort et du sommeil qui en est l'image (42-58). Grâce à la foi, l'auteur s'affranchit des rêveries platoniciennes de la migration et de la réminiscence, comme il rejette la doctrine stoïcienne sur plusieurs points, bien qu'il garde de celle-ci une conception un peu grossière de la spiritualité de l'âme. Il proclame que l'âme est corporelle, et qu'elle est simple cependant. Enfin, Tertullien reste franchement partisan du libre arbitre chez l'homme et par là il sauvegarde la *Morale*.

4° C'est le *monarchianisme* modaliste qu'attaqua Tertullien dans l'**Adversus Praxeam** [6] (après 212), et il le fit avec une passion qu'explique son animosité particulière contre

[1] *P. L.*, **2**, 538-594. — [2] *P. L.*, **2**, 754-792.
[3] A. D'Alès, *op. cit.*, p. 185-198. Voir en particulier p. 196, note 3.
[4] *P. L.*, **2**, 795-886.
[5] *P. L.*, **2**, 646-752. Voir aussi J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, 406-407.
[6] *P. L.*, **2**, 154-196.

Praxéas, coupable d'être un ennemi des montanistes, auxquels le prêtre africain appartenait alors sans réserve. De là, le ton âpre et dur de la discussion; de là aussi, la vigueur dialectique qui la caractérise. Praxéas est accusé d'avoir mis en fuite le Paraclet et de crucifier le Père, deux œuvres également diaboliques. C'est au nom de la " *monarchie* " que l'on prêche cette doctrine, mais bien à tort : l'unité n'est pas en cause; elle n'est pas détruite par l'*économie*, qui " range l'unité en trinité " [1]. Il y a trois *personnes*, non par l'essence *(statu)* mais par le degré *(gradu)*; non par la substance *(substantia)*, mais par la forme *(forma)*; non par la puissance *(potestate)*, mais par l'aspect *(specie)*; une seule substance, une seule réalité, une seule puissance, car Dieu est unique; mais il y a diversité de degrés, de formes, d'aspects, d'où les noms de Père, de Fils, de Saint-Esprit. Tels sont les principes que pose l'auteur au début de son livre (ch. 2). La suite n'en est que le développement.

Malgré l'imperfection de la terminologie et quelques erreurs, l'ensemble est remarquable. La personnalité du **Saint-Esprit** est notamment mise en vigoureux relief. Le montanisme de Tertullien lui a rendu service, en lui faisant comprendre dans toute leur étendue la portée des formules traditionnelles qui le concernent : l'Esprit est un même Dieu avec le Père et le Fils [2], de la substance du Père [3], *Dieu* en un mot [4]. Tertullien est le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase, dit Tixeront [5], à affirmer ainsi absolument, d'une façon expresse et catégorique, la divinité du Saint-Esprit. Pour ce qui est de la procession, il l'exprime par la formule *a Patre per Filium*, qui répond surtout au concept grec de la Trinité [6].

C) **Œuvres de morale et de discipline** [7]. Elles comprennent 12 traités que l'on peut ramener à quatre catégories principales, d'après leur objet plus particulier. Il importe ici plus qu'ailleurs de noter l'époque de composition des écrits. [8] Nulle part le caractère de Tertullien n'a marqué plus nettement son empreinte. Dans tous les domaines, les tendances rigoristes s'accentuent avec les années.

---

[1] Custodiatur *œconomiæ* sacramentum, quæ *unitatem in trinitatem disponit*. *Adv. Prax.*, 2. — [2] *Ibid.*, 2. — [3] *Ibid.*, 3, 4. — [4] *Ibid.*, 13, 20.

[5] *Hist. Dogm.*, I, p. 400. — [6] *Adv. Prax.*, 4.

[7] Sur tous ces écrits, voir l'étude de J. TIXERONT, *Tertullien moraliste*, dans les *Mélanges*, p. 117-152. — [8] Nous renvoyons ici au tableau par chiffre entre crochets.

1° *La conduite à tenir dans la persécution* est traitée dans **Ad Martyres** [1] (197), **Scorpiace** [2] (211), **De fuga in persecutione** [3] (213). *Le premier* [1] est une simple lettre destinée à exhorter les fidèles emprisonnés à garder la paix entre eux et à souffrir courageusement la mort plutôt que d'abandonner leur foi. Il est remarquable par l'élévation des sentiments et des pensées, et quoique Tertullien n'y dépouille pas entièrement le rhéteur, il évite tout excès condamnable.

Le second [25] est intitulé " remède contre la morsure des scorpions ", c'est-à-dire contre les théories des hérétiques qui niaient la nécessité de confesser sa foi jusqu'au martyre, et ce seul titre donne une idée de la véhémence avec laquelle Tertullien défend une cause excellente.

Le troisième [27] ouvre la série des écrits nettement montanistes. Il condamne, avec une exagération évidente, soit la fuite en temps de persécution, soit le fait d'avancer une somme d'argent aux magistrats pour obtenir la paix : Dieu veut ou permet la persécution. Il faut l'affronter sous peine d'apostasie.

2° *Les relations du chrétien avec le paganisme* sont réglées dans les traités **De spectaculis** [4] (200), **De corona** [5] (211), **De idololatria** [6] (211) avec une rigueur croissante. — Dans le *premier écrit* [5], Tertullien encore catholique interdit indistinctement, au nom de l'Ecriture, tous les spectacles (au cirque, au stade, à l'amphithéâtre), les jugeant tous inséparables de l'idolâtrie et immoraux. — *Le second* [23] prend la défense d'un soldat chrétien qui refusa de porter sur la tête une couronne de lauriers, prescrite par les règlements pour recevoir le " donativum " (cadeau en argent fait par l'empereur), et préféra la prison en attendant la mort. Tertullien approuve pleinement ce zèle, qui fut généralement jugé excessif. Il insinue même que le métier des armes est incompatible avec le christianisme. — *Le troisième* [24], qui pose et résout dans son ensemble le problème des relations avec le paganisme, est plus sévère encore. S'il a raison d'interdire au chrétien de fabriquer des idoles et des statues, de contribuer directement au culte païen, l'auteur va trop loin sous prétexte d'éviter une coopération au mal, quand il lui refuse le droit d'être non seulement soldat, mais même commerçant, fonctionnaire, ou maître d'école. Cependant il permet aux enfants de fréquenter les écoles publiques païennes!

3° *La modestie dans le vêtement* est recommandée dans **De cultu feminarum** [7] [11] qui traite de la toilette des femmes, dont il exclut toute coquetterie, et dans **De virginibus velandis** [8] [15], qui impose aux jeunes filles le voile des jeunes mariées, dans la rue comme à l'église. — Le **De pallio** [9] [17] a un autre objet ; c'est la satire plaisante et amère par laquelle Tertullien répondit aux rires ironiques qui l'accueillirent le jour où il s'avisa d'abandonner la toge du citoyen romain pour prendre le manteau des philosophes (*pallium*).

---

[1] *P. L.*, **1**, 619-628.
[2] *P. L.*, **2**, 121-154 (*Adversus gnosticos scorpiace.*)
[3] *P. L.*, **2**, 103-120. — [4] *P. L.*, **1**, 627-662.
[5] *P. L.*, **2**, 76-102. — [6] *P. L.*, **1**, 663-696.
[7] *P. L.*, **1**, 1304-1334 (en deux livres).
[8] *P. L.*, **2**, 888-914. — [9] *P. L.*, **2**, 1029-1050.

4° Concernant *les vertus et pratiques chrétiennes*, nous avons les trois écrits suivants : **De oratione** [1], (200-206) — **De patientia** [2], (id.) — **De jejunio** [3] (après 213). — *Le premier* [7] est un excellent petit traité, en 29 chapitres, qui, après une explication détaillée du Pater (1-9), expose les conditions surtout morales de la prière et la manière de la faire (10-27); la conclusion (28-29) en relève l'excellence et les effets. — La patience, objet *du second* [8], est "la disposition où doit être le chrétien de tout souffrir et de tout endurer pour Dieu". Tertullien y exhorte par l'exemple du Christ qui *saginari voluptate patientiæ discessurus volebat*, et par celui de Dieu qui supporte les offenses de ses créatures. Il en parle avec d'autant plus d'éloquence qu'il avoue lui-même avoir plus besoin de cette vertu. — *Le troisième* [30] est une violente diatribe contre les *psychiques* qui s'obstinent à ne pas observer tous les jeûnes prescrits par le Paraclet.

D) **Œuvres traitant de la discipline sacramentaire.** Six traités concernent le mariage, le baptême et la pénitence.

1° Le *mariage, en particulier l'unité du mariage*, est l'objet principal de **l'Ad uxorem** [4] (200-206), de **l'Exhortatio castitatis** [5] (208-211) et du **De monogamia** [6] (après 213). Dans *le premier* [12], écrit à l'occasion de quelque danger de mort qu'il avait couru, Tertullien recommande à sa femme de ne pas se remarier, et à cette occasion, il expose sa pensée sur le mariage, dont il parle avec grande estime, malgré son culte pour la continence. Il suppose, d'ailleurs, un mariage béni par l'Eglise et constituant un vrai sacrement. Le lien conjugal est indissoluble; l'adultère n'autorise que la séparation de corps, même pour le mariage contracté dans l'infidélité, ce qui est la négation partielle du *privilège paulin*. Le baptême a sanctifié ce mariage. Tertullien admet ici les secondes noces, mais avec des réserves. — Dans le *second* ouvrage [22] la désapprobation des secondes noces s'accentue, bien qu'elle s'appuie sur des arguments futiles, et Tertullien en vient ici à jeter le discrédit jusque sur le premier mariage. — *Le troisième* [29] est un écrit montaniste; il condamne formellement, au nom du Paraclet, tout nouveau mariage : les raisons qu'il apporte sont souvent puériles (tous les chrétiens sont frères) ou même dangereuses, comme lorsqu'il présente le mariage comme un moindre mal que Dieu tolère seulement.

2° *L'initiation chrétienne et la pénitence* sont étudiées dans le **De baptismo** [7] (200-206) et le **De pœnitentia** [8] (200-206). Le **De pudicitia** [9] (213-222) se range à part. *Le premier* [9], destiné à combattre le "venin hérétique" de "la vipère Quintilla" qui niait la nécessité du baptême, traite, en 20 chapitres, de questions disciplinaires autant que doctrinales sur le sacrement qui nous fait *pisciculi secundum* Ἰχθύν

[1] *P. L.*, **1**, 1149-1196. — [2] *P. L.*, **1**, 1249-1274. — [3] *P. L.*, **2**, 953-978.
[4] *P. L.*, **1**, 1274-1304. — [5] *P. L.*, **2**, 913-930. — [6] *P. L.*, **2**, 930-954.
[7] *P. L.*, **1**, 1197-1224.
[8] *P. L.*, **1**, 1227-1248. Voir édit. P. DE LABRIOLLE, (coll. *Textes et Documents*), Paris, 1906.
[9] *P. L.*, **2**, 979-1030. Edité avec le précédent traité, par P. DE LABRIOLLE, 1906.

nostrum : matière et rits du baptême (1-6), onction et imposition des mains (7-8), institution, nécessité, et unité (9-16), ministre, temps et lieu de son administration (17-20). Cet ouvrage est très précieux pour l'étude des origines du culte, spécialement du baptême et de la confirmation.

Il est complété par l'opuscule, en 12 chapitres, **" De Pœnitentia "** [10][1], écrit à la même époque. L'auteur y expose, à la suite de *considérations générales* sur la pénitence (Ire partie : 1-5), la discipline pénitentielle *anté-baptismale* (IIe partie : 6) et *post-baptismale* (IIIe partie : 7-12). Quatre passages doivent être particulièrement remarqués. *a*) Au *chapitre 4*, l'*universalité* objective de la pénitence est affirmée : *omnibus ergo delictis, seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui pœnam per judicium destinavit idem et veniam per pœnitentiam spopondit.* — *b*) Au *chapitre 7*, la pénitence post-baptismale, ou *seconde pénitence*, est sans cesse présentée comme unique et elle est aussi mise en parallèle avec la première purification. Le baptême et la pénitence sont deux institutions similaires, appelées toutes deux, un peu plus loin, planches de salut pour l'homme : *Quid ergo ultra de istis duabus humanæ salutis quasi plancis?* (ch. 12). — *c*) Au *chapitre 8*, il est question de la *confession*[2] qui doit être faite à Dieu, par l'intermédiaire de *l'évêque* ou du prêtre : Tertullien ne le dit pas ici expressément comme saint Cyprien, mais sa doctrine le suppose; l'évêque seul peut fixer la nature et la durée de la pénitence. D'ailleurs, cette confession est *secrète*. — *d*) Aux *chapitres 9* et suivants, Tertullien décrit en traits saisissants l'*exomologèse*, la manifestation extérieure de la pénitence, par les pratiques qui constituent la satisfaction (jeûnes, prières, prostrations, etc.). Cette épreuve a pour terme la réconciliation avec Dieu faite par l'Eglise (ch. 10, n. 8).

Le pardon divin est, d'après le " De Pœnitentia ", lié à la **réconciliation ecclésiastique.** Tout le monde aujourd'hui, parmi les catholiques, reconnaît que l'existence de celle-ci y est nettement supposée, mais certains auteurs croient qu'elle pouvait ne pas s'étendre *à tous les péchés*, plusieurs péchés étant remis par Dieu seul. Cependant rien dans le traité présent ne permet de faire cette distinction entre péchés rémissibles et non rémissibles par l'Eglise, pardon divin et pardon ecclésiastique. Tout, au contraire, la liste des péchés,

[1] Voir A. D'ALÈS, *Edit de Calliste*, p. 136-171.
[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, 442 sq.

le parallélisme avec le baptême, le sens ecclésiastique des mots *absolvere*, *restitutus*, *restitutio*, etc., indique bien que c'est par l'intermédiaire de l'Eglise que s'obtient la réconciliation avec Dieu pour tous les péchés [1].

3° Le "**De pudicitia**" [31], écrit près de quinze ou vingt ans après le précédent opuscule et dans un esprit violemment montaniste, développe une tout autre doctrine, mais au nom de principes nouveaux [2]. Tertullien pose une loi bien différente de celle de la prescription, *le progrès : nemo proficiens erubescit* (1, 11). Il se fait gloire de renoncer à des erreurs qu'il a partagées : "Je n'ai pas honte de m'être affranchi de l'erreur" *(Ibid.)*.

L'occasion de ce violent réquisitoire contre les Psychiques est l'*Edit de Calliste* (1, 6 : "audio etiam edictum" etc.) [3]. A l'encontre de cette doctrine catholique, Tertullien expose **sa thèse** *des péchés irrémissibles et rémissibles par l'Eglise* (ch. 2), thèse qu'il présente comme caractéristique du montanisme, et il a soin de réfuter immédiatement l'objection que lui font les Psychiques : qu'est-ce qu'une pénitence qui n'obtient pas de pardon? (ch. 3). Les catholiques pardonnent tous les péchés : telle est la cause principale de la défection de Tertullien et l'occasion qui lui fait distinguer nettement le pardon humain *(pacem humanam)* et le pardon divin *(veniam quam a solo Deo exorat)* [4].

Après l'énoncé de sa thèse, il en entreprend la **démonstration.** Il dresse d'abord la liste des péchés irrémissibles, adultère, homicide, idolâtrie (4, 5); puis il s'attache à prouver que telle est bien la doctrine de l'Écriture (6-20). Il n'hésite pas à combattre, aux chapitres 7-9, l'interprétation qu'il a donnée lui-même [5] des paraboles de miséricorde rapportées par saint Luc (XV) : brebis errante, drachme perdue, enfant prodigue. Il ne trouve aucun appui dans la tradition, et comme Hermas lui paraît faire opposition, il dénie toute valeur à son œuvre, écrit apocryphe et patron d'adultère [6].

Pour compléter sa démonstration, dont il sent peut-être la faiblesse, Tertullien, à la fin de son libelle (21), s'attaque au principe même de la mesure qu'il combat, *l'autorité hiérar-*

[1] A. D'ALÈS, *ibid.*, 154-168.
[2] Voir A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 172-216.
[3] Voir au chapitre précédent, p. 218.
[4] Quod eam a solo Deo exorat. *Pudicit.*, 3. — [5] *Pœnit.*, 8.
[6] Inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa, et inde patrona sociorum. *Pudicit.*, 10.

chique, et s'applique à donner un fondement dogmatique à son système, par la distinction ingénieuse qu'il établit entre la **disciplina** et la **potestas**. Par *disciplina*, il entend le pouvoir ordinaire d'enseignement et de gouvernement ; par *potestas* ou *imperium*, un charisme extraordinaire, don direct de l'Esprit aux élus du Paraclet. Les Apôtres avaient l'un et l'autre don, mais le dernier à titre personnel ; il n'a pas été concédé à la *hiérarchie*, qui n'a reçu en partage que la *disciplina ;* seuls les *spirituels* reçoivent la *potestas*. Or, la rémission des péchés graves est réservée à la *potestas* et non sans restriction. L'Eglise a donc le pouvoir de remettre tous les péchés, mais non la hiérarchie. " *Le tort inexpiable de Calliste*, dans la pensée de Tertullien, c'est donc l'usurpation, au profit du catholicisme, de cette *potestas*, qui est un don extraordinaire, réservé aux privilégiés de l'Esprit " [1]. Le dernier chapitre (22) lui adresse un *nouveau reproche*, celui de communiquer aux martyrs ce pouvoir de rémission qu'il a usurpé lui-même. Tertullien, qui avait exalté lui-même le privilège des confesseurs [2], se contredit encore, en leur refusant ici tout pouvoir d'intercession ; il le réserve aux seuls martyrs montanistes.

4° **Conclusion — Portée de l'Edit de Calliste** [3].

L'initiative du pape Calliste paraît devoir se ramener aux dispositions suivantes et cette conception est " la seule traduction plausible de tous les faits connus ", déclare A. d'Alès [4]. La pénitence canonique, assez rigoureuse, était d'une durée plus ou moins longue ; il est fort vraisemblable (mais non certain) que pour plusieurs péchés elle avait duré de fait toute la vie, et Hippolyte considérait la chose comme normale. Nous savons, en effet, par ailleurs, qu'un souffle de rigorisme passa sur l'Église au début du IIIe siècle. Saint Cyprien, vers 250, le signale pour l'Afrique : *quelques* évêques, parmi nos prédécesseurs, dit-il [5], ne crurent pas pouvoir absoudre les péchés de la chair ; mais ils ne se séparèrent pas des autres qui les pardonnaient. Il ne dit rien de l'idolâtrie ni de l'homicide. Ce courant rigoriste, en Afrique, s'appuyait sans doute sur le montanisme. A Rome, il s'appuya sur Hippolyte. Calliste se prononça contre une règle aussi stricte, et cet acte

[1] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 196. — [2] *Ad martyres*, 1.

[3] Ce sujet a été abordé déjà à propos d'*Hermas*, p. 85, d'*Origène*, p. 205-206 et d'*Hippolyte*, p. 217-219.

[4] A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 232. — [5] *Ep.* LV, 21.

de clémence, qui dut relever bien des âmes abattues, excita les clameurs du parti opposé.

Tandis qu'*Hippolyte* et les siens criaient aux *innovations* disciplinaires scandaleuses, **Tertullien,** montaniste, indigné de la netteté avec laquelle le pape affirmait *son droit d'absoudre* et le mettait en pratique, élaborait dans le *De Pudicitia* la doctrine des trois *péchés irrémissibles.* Il ne reprochait à Calliste que l'absolution des *péchés de la chair;* mais il appuyait son argumentation sur le fait que l'*idolâtrie* et l'*homicide* n'étaient pas pardonnés par *les Eglises* [1]. Sans doute voulait-il parler des Eglises montanistes. D'ailleurs, observe d'Alès, la sincérité de Tertullien, dans la dernière période, n'était pas telle qu'on doive " lui faire crédit jusqu'à admettre qu'une discipline aussi sévère et dont la trace n'est nulle part, ait régné sans conteste dans l'Eglise " [2]. Il l'aggravait, d'ailleurs, singulièrement en énumérant ensuite jusqu'à sept ou huit péchés irrémissibles, et, même restreint aux trois péchés capitaux, un tel refus de pardon ne répond pas à une réalité historiquement constatée au sein de l'Eglise catholique. C'est donc uniquement, semble-t-il, dans le trop court *De Pœnitentia* que Tertullien se montre vrai témoin de la tradition et théologien de la pénitence.

III. — SYNTHÈSE DOCTRINALE.

Considérons tour à tour en Tertullien : *a*) le théologien en général ; *b*) le théologien catholique ; *c*) le théologien montaniste.

A) **Le théologien en général.** 1° Tertullien est le vrai **fondateur de la théologie en Occident.** La *théologie latine* a non seulement sa langue à elle, mais aussi son caractère particulier. Elle le doit, sans doute, au génie propre et à la trempe intellectuelle des populations occidentales, qui se livrent volontiers à des préoccupations d'ordre positif et pratique. Mais Tertullien plus que personne a incarné ces tendances et les a transmises aux écrivains postérieurs.

A la différence des théologiens orientaux ses contemporains, Tertullien n'est pas un *philosophe.* Il n'ignore pas la philosophie, mais il s'en défie et voit en elle la source de toutes les hérésies. *Adeo quid simile philosophus et christianus? Græciæ discipulus et cœli?* [3]. Les philosophes sont

[1] *Pudic.*, 12. — [2] *Op. cit.*, p. 237. — [3] *Apolog.*, 46.

pour lui les " patriarches des hérésies " [1]. Il ne néglige pas, cependant, de s'appuyer sur eux à l'occasion : " Seneca sæpe noster "! [2]. Mais il ignore la spéculation proprement dite.

2° Si Tertullien n'a pas l'esprit chercheur du philosophe, il possède au plus haut degré **le sens juridique ;** c'est un avocat, qui a porté ses conceptions d'homme de droit sur le terrain doctrinal. Il a ainsi enrichi la théologie de plusieurs *théories* originales qui sont restées; il lui a surtout donné de la fermeté et de la précision, par une *langue* qu'il a assouplie et enrichie pour la plier à des idées nouvelles, lui faire exprimer des sentiments jusqu'alors inconnus. Aussi, malgré ses lacunes, Tertullien est-il un vrai théologien, le premier de l'Occident, et c'est jusqu'à lui qu'il faut remonter pour étudier les origines de certaines théories et formules caractéristiques de la pensée latine.

C'est en juriste que Tertullien considère l'**Ecriture** quand il l'appelle *Instrumentum*, document ayant une valeur juridique [3]. Il distingue l'*instrumentum vetus* de l'*instrumentum novum ;* celui-ci n'a pas moins d'autorité que le précédent; il comprend l'*evangelicum instrumentum* et l'*apostolicum instrumentum* [4]. Tous ces documents sont des titres grâce auxquels toutes les doctrines qui s'en réclament avec raison sont également vraies et fondées en droit. — L'argument de **tradition** revêt lui aussi, sous la plume de Tertullien, cette forme juridique. Il devient une *prescription*, créant un droit *d'exception*, dispensant même de discuter avec l'adversaire. Tertullien accepte bien qu'on discute parfois et il le fait ; mais il maintient le droit provenant de la *possession* par l'Eglise de la vérité [5]. — Cet enseignement de l'Eglise se trouve résumé dans le **symbole,** qui est la règle de la foi, *regula fidei*, et, plus juridiquement encore, la loi de la foi, *lex fidei* [6].

B) **Le théologien catholique.**

1° **La théologie trinitaire** de Tertullien est surtout exposée par l'*Adv. Praxeam* et marque dans son ensemble un réel progrès sur celle de ses devanciers, spécialement concernant le Saint-Esprit. 1. Tertullien reconnaît que Dieu

[1] *De Anima*, 23. — [2] *Ibid.*, 20.
[3] Voir *Index latinitatis tertullianeæ. P. L.*, 2, 1320.
[4] *Adv. Herm.*, 19, 20. *De resurrect. carnis*, 33, 39, 40. *Adv. Marc.*, 2.
[5] Voir ci-dessus, *De præscriptione.* Sur la prescription théologique, voir A. D'ALÈS, *La théol. de Tertullien*, p. 260-261, et M. PERROUD, *op. cit.*
[6] *De præscript.*, 14.

est *un pur esprit :* le mot *corpus* qu'il emploie parfois en parlant de la divinité a, probablement, le sens de substance comme l'a noté saint Augustin [1]. — 2. En Dieu il reconnaît une certaine *économie* (οἰκονομία), c'est-à-dire une certaine communication de l'être divin, une dispensation ou distribution, qui, sans rompre l'unité, forme la trinité [2]. — 3. Dieu est "*unum*". et non "*unus*". Tertullien distingue bien la *substantia divina* (nature divine) de ces *substantivæ res* qu'il appelle habituellement *personæ* [3] et parfois *species*, *formæ*, *gradus* [4]. C'est donc à lui que revient l'honneur d'avoir trouvé la formule, aujourd'hui classique : *tres personæ*, *una substantia*, et il a ainsi touché au consubstantiel. D'autres *formules* n'ont pas toujours la même exactitude; mais l'erreur est plus dans l'expression que dans la pensée. — 4. Le *subordinatianisme* qu'on trouve en divers passages concerne moins la *nature* proprement dite du Fils ou du Saint-Esprit que l'*origine* de ces Personnes ou le ministère qui leur est prêté au dehors. Ainsi s'explique en grande partie, sinon complètement, le langage de Tertullien [5].

2° Sa **Christologie** a tous les mérites de sa doctrine trinitaire, sans en avoir les défauts, dit Tixeront. Il distingue parfaitement les deux natures, *duæ substantiæ*, et défend en particulier la réalité de la nature humaine contre le docétisme. Mais il affirme clairement leur union dans une seule personne : " Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum *in una persona*, Deum et hominem Jesum [6] ".

3° Dans **la justification,** Tertullien a surtout mis en relief la notion de *mérite et de démérite*, " celle où se traduit le plus son esprit de juriste ". Sans méconnaître l'action de la grâce, il insiste spécialement sur les rapports de maître à serviteur qui existent entre Dieu et l'homme. L'homme par l'accomplissement de la loi divine *mérite* un juste salaire *(pretium)*; il devient comme créancier *(petitor)* vis-à-vis de Dieu qui se fait son débiteur *(debitor)*. — Par le péché, au contraire, nous devenons débiteurs de Dieu, et il a droit à une *satisfaction*, à une *compensation*, à une pénitence, qui n'est que le *prix*

---

[1] *De Genesi ad litt.*, XI, n. 41-43. *P. L.*, 34, 427-428.

[2] Voir ci-dessus, *Adv. Praxeam.*

[3] *Adv. Praxeam*, 7 et *passim*. Hippolyte disait, dans le même sens, πρόσωπον. *Cont. Noet.* 7. — [4] *Ibid.*, 2.

[5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, 403.

[6] *Adv. Prax.*, 27. *Status* signifie, dans la langue de Tertullien, *nature* ou *réalité*. A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 81, n. 3.

auquel le pécheur rachète son pardon [1]. — Une telle conception est peu favorable à l'effusion du cœur et à l'intimité de l'âme avec Dieu. Elle eût à la longue desséché la théologie latine, si d'autres influences, celle de saint Augustin surtout, n'avaient corrigé ce qu'elle avait d'excessif [2].

4° **Le mot sacrement** n'a pas été fixé par Tertullien dans le sens strict qu'il a fini par prendre, de signe efficace de la grâce. Il a chez lui, en dehors du sens classique de *serment militaire*, les significations les plus variées, désignant tour à tour la religion, la doctrine, un symbole, la prophétie, la discipline, et plus souvent un des *rites d'initiation*, soit chez les païens, soit surtout chez les chrétiens [3]. Dans ce dernier cas, le sacrement est un rite sanctificateur, qui produit la grâce en même temps qu'il la signifie. Cette efficacité du signe sacramentel paraît, cependant, trop liée à la matière : Tertullien parle peu de la forme et du symbolisme; peut-être sa doctrine de la corporéité relative de l'âme l'a-t-elle ici desservi [4].

Parmi **les sacrements** dont traite Tertullien, nous avons signalé déjà le *baptême*, la *pénitence*, le *mariage*. — La *confirmation* est donnée par l'imposition des mains et le signe de la croix fait sur le front du baptisé, après l'onction qui complète la cérémonie du baptême [5]. — Sur *l'eucharistie*, Tertullien n'a qu'une doctrine rudimentaire, mais il affirme la présence réelle, et les expressions qui paraissent contraires s'expliquent par la part de symbolisme qu'on ne peut pas ne pas attribuer aux espèces dans le *sacramentum eucharistiæ* [6]. — Tertullien détruit le sacrement de *l'ordre*, quand il affirme que tout chrétien est prêtre. Mais il n'en est venu là qu'après son adhésion au montanisme [7] et en vertu de principes autres que la tradition.

5° La **doctrine morale** de Tertullien est fondée sur un idéal très élevé. Il a notamment donné " les plus hautes leçons d'énergie et de fierté chrétiennes, poussées parfois jusqu'à l'entêtement et au paradoxe. Il avait l'âme cornélienne : là où il est bon, il est excellent... Au fond, il est

[1] Voir surtout *De pœnit.*, 5, 6, 7. *Scorpiace*, 6. *De orat.*, 3, 4.
[2] J. Tixeront. *Hist. Dogm.*, 1, 333-334.
[3] É. de Backer, *Sacramentum*, p. 6-96. — [4] *Ibid.*, 156-174.
[5] *De baptismo*, 8; *De resurr. carnis*, 8.
[6] Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 204-226.
[7] Voir notamment le *De præscrip.*, 41. Il y appelle *ordinatio* la cérémonie qui confère les ordres.

meilleur *moraliste* que *casuiste*, et ses *principes* en général sont meilleurs que l'*application* qu'il en fait " [1]. Bossuet l'appelait le " dur Africain " et ce titre caractérise bien, dans son ensemble, sa doctrine morale. Cette tendance le conduisit au montanisme [2].

C) **Le théologien montaniste** [3]. — **Les points principaux** du symbole et de la discipline montanistes de Tertullien sont : 1. l'imminence de la parousie et le règne temporel du Christ pendant mille ans, prélude du règne éternel ; 2. le règne du Paraclet et une troisième révélation qui réforme les deux autres et divise les chrétiens en spirituels (πνευματικοί) et psychiques ou charnels ; 3. l'obligation de faire face à la persécution, ce qui érige l'héroïsme en loi générale ; 4. le rejet des secondes noces, au risque de rétrécir la législation matrimoniale fixée par saint Paul ; 5. un rigorisme excessif par les jeûnes et d'autres pratiques chrétiennes ; 6. enfin, la doctrine des trois péchés irrémissibles et la mise en pratique de cette doctrine.

Mais ce dernier point entraîne Tertullien plus loin encore. " En exceptant certains péchés des pardons de l'Eglise, il se voit conduit à nier le pouvoir des clefs. En reléguant l'**Eglise chrétienne** dans la sphère du Paraclet, il a perdu de vue tout lien de communion entre les membres de cette Eglise. Ces innovations ont eu pour effet d'une part d'aggraver l'opposition déjà réelle entre l'Eglise et le siècle, d'autre part de substituer à l'Eglise visible et hiérarchique, héritière de l'enseignement et du pouvoir des Apôtres, une Eglise où il n'y a plus de sacerdoce, ni d'autre investiture que celle de l'Esprit " [4].

CHAPITRE VI.

Novatien.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. L.*, 3. — Pour le *De Trinitate*, éd. W. Y. Fausset, Cambridge, 1909.

2° **Etudes** : A. d'Alès, *Novatien*, Paris, 1925 ; *L'Édit de Calliste*, 1914, p. 297-397. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 338 et suivantes.

I. — NOVATIEN CATHOLIQUE.

Novatien paraît dans l'histoire pour la première fois pendant la longue vacance du siège romain qui suivit la mort de saint Fabien et qui dura de janvier 250 à mars 251, date de

[1] J. Tixeront, *Mélanges*, p. 151.
[2] Voir ci-dessus, les *Œuvres de Morale*, p. 229 et suivantes.
[3] A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 441-494. — [4] *Ibid.*, p. 492.

l'élection de saint Corneille. Dans une lettre à Fabius d'Antioche, [1] Corneille le dépeint sous les couleurs les plus noires. On peut en retenir que Novatien, originaire de Rome ou d'Italie, avait été, avant son baptême, quelque temps considéré comme possédé et soumis à des exorcismes, puis dans une maladie, avait reçu le baptême des cliniques sans la consignation épiscopale (confirmation), ce qui le rendait irrégulier. Malgré ce fait et en dépit de l'opposition du clergé, il fut ordonné prêtre par un Pape (saint Pontien ou saint Fabien) que sa grande intelligence avait séduit. A la mort de saint Fabien, il tenait une place importante dans le clergé.

Novatien était un écrivain remarquable. Il avait déjà composé, semble-t-il, avant 250, son célèbre traité **Sur la Trinité.** C'était le premier ouvrage écrit à Rome, en latin, sur un sujet théologique; il était composé avec une clarté, une méthode et une élégance qui en ont fait un modèle des ouvrages de ce genre. Le théologien de Rome s'inspire de Tertullien, mais ne se contente pas de le résumer comme le prétend saint Jérôme. Edité au XVI[e] siècle sous le nom de Tertullien, le *De Trinitate* fut bientôt restitué à son auteur.

L'**ouvrage** [2] est destiné à expliquer la *regula veritatis*, c'est-à-dire la foi de l'Eglise romaine formulée dans le symbole baptismal, et explicitement mise en relation avec le Père (ch. 1), le Fils (ch. 9), le Saint-Esprit (ch. 29). — L'ensemble du livre, qui comprend 31 chapitres, peut se diviser en quatre parties, fort inégales, respectivement consacrées au Père et à la création (ch. 1-8), au Fils et à l'incarnation (ch. 9-28), au Saint-Esprit (ch. 29), et enfin à la relation qui existe entre le Père et le Fils (ch. 30-31).

La **doctrine trinitaire** de Novatien est dans la ligne de ses devanciers; elle est même meilleure que la leur sur plusieurs points. Comme Hippolyte, il distingue sans doute les *trois états du Verbe :* la génération éternelle, la naissance, et enfin l'incarnation dans le temps; mais il y insiste moins, et si la naissance du Fils (2[e] état) a lieu au temps marqué par Dieu pour la création, le Père est *semper Pater* (par la génération). Tertullien hésitait à admettre que le Père fût *semper Pater* [3]; Novatien est très ferme sur ce point [4]. Le Fils

[1] EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VI, 43.
[2] *P. L.*, 3, 886-952. Voir l'analyse du P. A. D'ALÈS, *Novatien*, p. 84 et suiv.
[3] *Adv. Herm.*, 3; *P. L.*, 2, 199-200.
[4] *De Trinit.*, 16, 31; *P. L.*, 3, 914, 949.

est donc éternel. Sans doute le Fils est hiérarchiquement inférieur au Père, mais il s'agit là le plus souvent soit de cette *subordination personnelle* qui résulte des processions divines, soit de cette *subordination ministérielle* qui provient du rôle extérieur attribué au Fils et au Saint-Esprit [1]. — Le *Saint-Esprit* n'occupe qu'une place effacée dans le livre de Novatien. Mais les Pneumatomaques en concluront à tort qu'il niait sa divinité : sans le dire expressément Dieu, il lui reconnaît tous les attributs divins. D'ailleurs, il établit entre le Saint-Esprit et le Fils des rapports identiques à ceux qu'il signale entre le Fils et le Père, et ce parallélisme vaut un témoignage ferme tant sur la divinité du Paraclet que sur la procession " a Patre *Filioque* " [2].

Pendant la **vacance du Siège pontifical** (250-251), Novatien joua un rôle important, spécialement dans les relations avec les Eglises d'Afrique. Sur les quatre lettres écrites de Rome à saint Cyprien et conservées dans le recueil de celui-ci [3], la 30e est certainement de Novatien lui-même, et probablement aussi la 36e. Elles ont trait spécialement à la réconciliation des *lapsi* trop nombreux qui avaient apostasié pendant la récente persécution de Dèce.

En face des prêtres de son Eglise, qui pratiquaient sans mesure cette réconciliation, sur une recommandation des confesseurs de la foi, saint Cyprien avait adopté une conduite plus sévère que l'on peut ramener à ces deux règles : *a*) à l'égard des **lapsi** en général, attitude réservée, mais encourageante : la réconciliation est possible et paraît opportune ; mais saint Cyprien attend une mesure uniforme prise par un concile ; *b*) quant aux moribonds, réconciliation d'urgence par un prêtre et même par un diacre ; la recommandation de confesseurs de la foi ne suffit pas.

L'*Eglise Romaine approuve cette conduite.* " Par la plume habile de Novatien (**lettre 30**), le clergé de Rome souligne l'antique sévérité de la tradition romaine et enveloppe son approbation de précautions infinies,... de formules diplomatiques où perce une affectation de sévérité et comme une sorte de regret de pardonner... Mais enfin, l'approbation est réelle sur tous les points, malgré le souci évident de ne pas engager l'avenir " [4]. — La **lettre 36** paraît bien de la même plume. Le clergé romain y " exprime à Cyprien la sympathie due à son courage, en même temps que son indignation contre les entreprises qu'il lui faut réprimer " [5]. Il est à remarquer qu'il n'est pas question, à Carthage comme à Rome, de faire fléchir une règle réputée inflexible jusque là. La *severitas antiqua* de Novatien ne comporte pas une exclusion générale et définitive des

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 403 (note 1). Voir aussi A. d'Alès, *Novatien*, p. 117, 123, 127, 129. — [2] A. d'Alès, *ibid.*, p. 129.

[3] Ep. 8, 30, 31, 36. *P. L.*, 4, 245, etc...

[4] A. d'Alès, *L'Edit de Calliste*, p. 310 et 311. Voir p. 306-311.

[5] *Ibid.*, 310-311. Voir aussi *Novatien*, 138 sq.

" tombés ", et non seulement aucune voix ne s'élève dans ce sens, " mais il semble bien qu'il y ait unanimité pour considérer la question comme tranchée, en principe, dans le sens contraire ", c'est-à-dire pour admettre la possibilité de la réconciliation.

II. — LE NOVATIANISME [1].

Mis ainsi en évidence pendant la vacance du Siège apostolique, Novatien pouvait se croire désigné pour la succession de saint Fabien. Cependant le choix du clergé et du peuple romain (mars 251) se porta sur Corneille. **Novatien déçu se jeta dans l'opposition.** Il se fit sacrer évêque par trois évêques de la campagne, hommes simples et naïfs, et d'ailleurs à demi grisés, au dire de Corneille, par les fumées du vin; il prétendit être le véritable successeur de Pierre. Pour donner à son schisme *un fondement doctrinal*, il posa, pour la première fois, le principe d'une sévérité inflexible vis-à-vis des *lapsi*, ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs, pour renforcer sa position, de s'appuyer sur le groupe schismatique des *laxistes* africains, dont le chef était *Novat*, ennemi de saint Cyprien, excommunié par lui et venu à Rome vers ce temps. Ceux-ci, du reste, se laissèrent vite absorber, mais le terme de *Novatiens* (partisans de Novat) resta pour désigner même les *Novatianistes* (partisans de Novatien). Ces partisans de Novatien parcoururent tout l'empire pour faire accepter la communion de l'intrus, déposant des évêques, en instituant d'autres. Malgré l'activité du Pape Corneille, le retour d'une partie des égarés et l'opposition que rencontrèrent les Novatianistes partout, notamment chez saint Cyprien, en Afrique, ils créèrent le premier grand schisme qui ait divisé l'Eglise et qui subsista près de deux siècles. Le trait fondamental de la secte était de décourager les pécheurs, la pénitence étant inutile et le pardon impossible. Nulle part cependant ce principe rigoriste n'est défendu au nom de la tradition catholique.

De cette période de la vie de Novatien, il nous est resté **trois écrits**, le *De cibis judaïcis Epistola* [2], certainement authentique, et les *De spectaculis* [3], *De bono pudicitiæ* [4], très probablement aussi de lui [5], qui nous font

[1] A. D'Alès, *Édit de Calliste*, p. 318-344. Voir aussi *La théologie de Saint Cyprien*, p. 299-301.

[2] *P. L.* 3, 953-964, Edit. nouv. G. Landgraf et C. Weiman, 1898.

[3] *P. L.* 4, 779-788 (parmi les œuvres de saint Cyprien). Voir édit. Hartel.

[4] *P. L.* 4, 819-828 (*Liber de disciplina et bono pudicitiæ*, Ibid..) Ed. Hartel.

[5] C'est l'opinion du P. d'Alès qui discute la question, *op. cit.*, p. 5-18. Cet

pénétrer " dans la vie intérieure du schisme ", dit A. d'Alès. Ce sont des lettres pastorales traitant de controverse juive ou de sujets généraux de morale chrétienne. L'austère idéal de l'auteur s'y présente en termes bien propres à séduire des fidèles généreux et fervents. On ignore de quelle époque sont *les autres écrits* de Novatien signalés par saint Jérôme [1] : sur la Pâque, le sabbat, la circoncision, le grand-prêtre, la prière, la persécution, sur Attale. Au dire de Socrate [2], Novatien mourut martyr pendant la persécution de Valérien (257-258), mais on discute sur la portée de ce témoignage.

Sa mort ne mit pas fin **au schisme** [3]. Il se développa, au contraire, pendant deux siècles, parallèlement au catholicisme et ne disparut qu'au VI^e^ siècle. Au Novatianisme resta lié, depuis lors, *ce christianisme rigide* qui cherchait à s'imposer dans l'Eglise depuis le début du III^e^ siècle. Il entra en 251, dans une phase de plus grand développement, tandis que l'Eglise catholique l'éliminait de son sein. Les *Cathares* [4], ainsi s'appelèrent les novatiens avant les manichéens, niaient la possibilité du pardon des péchés commis après le baptême, spécialement des trois péchés. Ils maintinrent un fort courant rigoriste en Occident et même *en Orient*. Cependant, de l'aveu de la plupart des critiques, la réserve des trois cas n'a jamais fait partie de la discipline en Orient, et la rigueur y a toujours été tempérée d'indulgence. *L'Occident* observa longtemps une discipline plus sévère. Le Concile d'Elvire semble ne se séparer du novatianisme que par la reconnaissance à l'Eglise du *droit* de pardonner les grands péchés ; mais ce point est fondamental. Il y eut même, à un moment donné, au début du IV^e^ siècle, refus de la réconciliation *in extremis* dans plusieurs Eglises d'Occident, mais seuls des motifs d'opportunité dictèrent cette mesure.

Le **Novatianisme fut combattu,** dès son apparition, par de grands évêques. L'*Ad Novatianum*, attribué à tort à saint Cyprien, écrit du vivant de Novatien, en Afrique, lui reproche sa trahison envers l'Evangile. Il fut surtout pris à partie, au IV^e^ siècle, par *saint Pacien*, évêque de Barcelone. Saint Augustin le combattit, au moins indirectement, dans la secte *donatiste*, qui se rattachait au mouvement cathare par ses tendances rigoristes.

auteur rejette tous les autres écrits qui ont été attribués, même récemment, à Novatien, *op. cit.*, p. 19-24.

[1] *De viris ill.*, 70 ; P. L. **23**, 681.

[2] *Hist. Eccl.*, IV, 28 ; P. G. **67**, 540.

[3] A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 350-395 *(Fin du rigorisme pénitentiel)*.

[4] Sur les sectes de *Cathares* ou *Purs* (de καθαρός, pur), voir F. VERNET, *Cathares* dans *Dict. théol.*, col. 1987-1999.

CHAPITRE VII.

Saint Cyprien.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** : *P. L.* 4, (reproduction très défectueuse de l'édit. Baluze-Maran, 1726). — *Corpus* de Vienne, 1868-1871, (éd. préparée par G. HARTEL).

2° **Etudes** : P. GODET, *Cyprien (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2459-2470, — FREPPEL, *Saint Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III^e siècle*, Paris, 1865. — P. MONCEAUX, *Hist. litt. Afr. chrétienne*, II, Paris 1902, reproduit dans *Saint Cyprien* (coll. *Les Saints*), Paris, 1914. — L. BAYARD, *Le latin de Saint Cyprien*, Paris, 1902. — A. D'ALÈS. *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922; *L'Edit de Calliste*, p. 297-349. — W. BENSON, *Cyprien, his life, his times, his work*, Londres, 1897 (épiscopalien rigide). — J. PETERS, *Der hl. Cyprian von Karthago*, Regensburg, 1877. — P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, p. 399-484. — J. TIXERONT, *Saint Cyprien*, dans les *Mélanges*, deux conférences, p. 176-225. — DOM J. CHAPMAN, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur "l'Unité de l'Eglise"*, dans la *Rev. bénéd.*, 1902 et 1903.

I. — LA VIE ET LES ŒUVRES JUSQU'AU MILIEU DE L'ÉPISCOPAT.

A) **Avant l'épiscopat.** — Les dix années de l'épiscopat de saint Cyprien (249-258) sont connues avec une rare précision, grâce surtout à la correspondance du saint, à la *Vita Cypriani*[1] de son diacre Pontius et aux *Actes* de son martyre. Par contre, nous avons très peu de renseignements sur **la première partie de sa vie.** Comme il était encore néophyte quand il fut nommé évêque, on peut fixer sa conversion vers 245. D'autre part, il avait atteint alors la pleine maturité, comme le prouvent son élévation rapide à l'épiscopat et la position qu'il occupait à Carthage; il était donc né vers l'an 210. Il devait appartenir à la haute bourgeoisie locale et jouissait d'une assez grande fortune personnelle. Initié de bonne heure à toutes les finesses du beau langage, il enseigna l'éloquence, plaida, semble-t-il, au barreau, et se créa dans l'élite intellectuelle et sociale de la ville des relations que sa conversion ne rompit pas entièrement.

[1] Edit. HARTEL, 1871, p. XC-CX. Dans *P. L.* 3, 1481-1498. Les Actes sont *ibid.*, 1498-1506.

C'est vers 245 qu'il reçut le baptême. Un vénérable prêtre, Cécilien, eut une grande part dans cette **conversion,** qui nous est connue avec quelques détails par l'*Ad Donatum* [1], sorte de confessions mêlées d'encouragements que saint Cyprien adressa à un ami, quelque temps après son adhésion au christianisme. Donat converti lui aussi depuis peu, avait peine à se détacher du monde des plaisirs et des ambitions profanes. Pour entraîner ce néophyte un peu tiède, Cyprien n'hésite pas à lui présenter l'exemple des transformations que le baptême a opérées en lui-même. La grâce, donnée à tous les chrétiens, a été plus forte que les attraits de la nature et elle lui a procuré, avec la victoire sur ses passions, la paix et le bonheur. Pour achever de détacher du monde son ami, Cyprien trace ensuite un large tableau satirique de la société païenne et achève par une chaleureuse exhortation. La remarquable mise en scène de l'entrée en matière et du tableau des mœurs païennes prouve que le néophyte n'a pas encore rejeté les artifices de la rhétorique, malgré sa résolution d'y renoncer.

Le changement de vie de Cyprien fut profond. Il fit presque immédiatement vœu de continence et vendit une grande partie de ses biens pour les donner aux pauvres. Deux ans plus tard, il fut ordonné prêtre, et en 249, il fut désigné pour remplacer l'évêque Donat, sur le siège de Carthage [2].

B) **Début de l'épiscopat** (249-251). — Comme évêque, Cyprien peut être caractérisé d'un mot, dit Tixeront; **il fut un chef.** " Il fut un homme de gouvernement et d'autorité, devant lequel instinctivement s'inclinaient ceux mêmes à qui il ne commandait pas.... Dans les neuf ans que dura son épiscopat, saint Cyprien, sans violenter personne, sans empiéter sur les droits de ses collègues, par son influence et son habileté personnelles, avait su grouper autour de lui la centaine de prélats qui gouvernaient les Eglises d'Afrique.... Suivant le nom qu'on lui donnait, il n'est pas seulement l'évêque de Carthage, il est le Pape de l'Afrique : *Papa Cyprianus...*" [3]. Cette œuvre de centralisation des Eglises d'Afrique, commencée avant lui, était, grâce à lui, achevée quand il mourut. — Il fut également un vrai chef dans la direction de son

[1] Ep. 1; *P. L.* 4, 192-223, P. Monceaux, *op. cit.*, 53-63.
[2] P. Monceaux, *op. cit.*, p. 8-11.
[3] J. Tixeront, *Mélanges*, p. 158-160.

Eglise, sachant se montrer condescendant, sans souffrir aucune diminution de son autorité. La plupart de ses écrits sont des œuvres de pastorale et donnent " une idée juste de ce qu'était cet esprit pratique, attentif à tout et qui portait, dans la direction des hommes, le plus heureux mélange de discrétion et de force " [1].

Quatre écrits du début de son épiscopat nous apprennent **comment il étudiait** pour son propre compte ou pour l'utilité du prochain. Nous avons, en effet, un cahier de notes de lectures qu'il prit alors, vraisemblablement sur " l'Apologeticum " de Tertullien et sur " l'Octavius " de Minucius Félix : il se contentait de transcrire rapidement les idées principales de ces ouvrages, avec les preuves qu'en donnent les auteurs, souvent dans les termes mêmes qu'ils emploient. Le *Quod idola dii non sint* [2] n'est pas autre chose, et cela explique la forme imparfaite de cet écrit. Ainsi disparaît, d'autre part, la difficulté principale que mettent en avant ceux qui contestent son authenticité. L'évêque voulait avoir, par ces extraits, des armes toutes prêtes à le servir à la première occasion. Tertullien était, du reste, un de ses auteurs préférés, celui qu'il lisait tous les jours, qu'il appelait son maître et qu'il prit souvent pour guide. Son traité *De la conduite des vierges (De habitu virginum)* [3] (249) n'est, en bien des points, qu'une imitation du " De virginibus velandis " (206) de son modèle ; mais il tempère ce que celui-ci a d'excessif ; inférieur à lui par le style, il le dépasse par la prudence et la sagesse de ses conseils. — Il faut en dire autant de deux autres écrits, postérieurs, de saint Cyprien qui reproduisent jusqu'au titre même d'écrits de Tertullien : *De oratione* [4] (252), *De bono patientiæ* [5] (256).

Mais Tertullien n'était pas son seul maître, ni même le principal. C'est dans l'**Écriture** qu'il allait surtout puiser ses leçons et sans doute employait-il dans cette lecture la méthode même que nous venons de voir, la transcription des passages saillants et importants concernant la défense de l'Église ou la pratique des devoirs chrétiens. Aussi, quand son ami *Quirinus*, riche chrétien de Carthage, récemment converti, demande à l'évêque un écrit pour compléter son instruction, se contente-t-il de grouper et de coordonner ces citations bibliques en chapitres, dont le titre forme comme l'exposé de la thèse, et en livres, d'après un plan logique et bien conçu ; livre I : caractère provisoire de la loi juive ; livre II : réalisation des prophéties en Jésus-Christ ; livre III : la foi, les devoirs et les vertus du chrétien. — Les deux premiers livres forment une sorte d'apologie contre les Juifs ; le troisième est plutôt un code de discipline et de morale chrétienne. Tel est l'*Ad Quirinum* ou *Testimonia ad Quirinum* [6] (249-250), simple recueil de textes, fort précieux pour l'histoire de la Bible latine. Ce manuel du chrétien fut longtemps populaire en Afrique.

---

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, p. 161.
[2] *P. L.* 4, 564-582. Sur ce traité, voir P. Monceaux, *op. cit.*, p. 62-68.
[3] *P. L.* 4, 440-464. Voir P. Monceaux, *op. cit.* 120-122.
[4] *P. L.* 4, 521-544 *(De oratione dominica)*.
[5] *P. L.* 4, 622-638. Sur ce traité et le précédent, voir *ibid.* 122-129.
[6] *P. L.* 4, 675-780.

La **persécution de Dèce** vint, dès le mois de janvier 250, troubler l'action pastorale du nouvel évêque. A tort ou à raison, il crut de son devoir de se cacher, soit pour ne pas compromettre ses fidèles, soit pour pouvoir continuer à diriger son Eglise. On s'étonna de cette fuite et Cyprien dut plus tard se justifier, jusque devant l'Eglise de Rome qui lui avait fait des remontrances (lettres 8, 9, 20). Il resta dans sa retraite jusqu'après Pâques 251, s'occupant, par une correspondance active avec son Eglise, des besoins de ses fidèles et de son clergé. Il dut surtout s'opposer aux prétentions des **lapsi,** ces chrétiens trop nombreux qui, surpris par une persécution imprévue, avaient cédé aux injonctions impériales, et qui, bientôt, comprenant leur faute, voulaient rentrer dans l'Eglise, mais prétendaient même y rentrer sans pénitence, avec la seule recommandation des confesseurs. Plusieurs trouvaient des prêtres assez faibles pour les accepter. Cyprien, sans ôter tout espoir de pardon aux coupables, rappela les droits de la hiérarchie, rejeta toute innovation jusqu'à ce qu'un concile ait décidé de leur sort. Il s'entendit avec l'Eglise de Rome, qui par la plume de Novatien, approuva sa conduite [1].

II. — LES LUTTES DE L'ÉPISCOPAT (251-258) ET LES ŒUVRES DE CE TEMPS.

A) De la pénitence. — De l'Unité de l'Église.

Après Pâques 251, peu après l'élection du pape Corneille (mars 251), dès son retour à Carthage, saint Cyprien convoqua les évêques d'Afrique à un **concile** : soixante environ s'y rendirent. Les clercs de Carthage, les fidèles et même les " lapsi " en grand nombre assistèrent aux réunions. C'est devant cette assemblée que Cyprien lut un long mémoire sur la conduite à tenir à l'égard des coupables et les conditions auxquelles le pardon peut leur être accordé : c'est le **De lapsis** [2], qui s'adressait à la fois aux *lapsi* pour leur prouver la nécessité de la pénitence et aux évêques pour diriger leurs décisions. Celles-ci furent conformes aux vœux de Cyprien : pas de réconciliation en masse ; seuls les *libellatici* sont réconciliés immédiatement ; les autres doivent faire pénitence toute leur vie ; mais la réconciliation est accordée en cas de persécution, dans le péril de mort, et elle est définitive. Les clercs

[1] A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 297-335.

[2] *P. L.* 4, 465-494. On distinguait parmi les *lapsi*, les *sacrificati* qui avaient vraiment sacrifié aux idoles, et les *libellatici* qui s'étaient seulement procuré, à prix d'argent ou autrement, le certificat *(libellus)* attestant, à tort, qu'ils avaient sacrifié.

"lapsi" sont déposés; ceux qui refusent la pénitence sont exclus du pardon même au moment de la mort.

Le même concile eut à régler une autre question : celle **du schisme.** Dès son élection, saint Cyprien s'était heurté à l'opposition de cinq prêtres, dont *Novat* était le chef, et qui, loin de désarmer dans la suite, recrutaient des adhérents. Au nombre de ceux-ci était *Félicissime*, assez riche pour être "le bailleur de fonds du parti" et qui ralliait tous les opposants. L'évêque temporisa longtemps, puis devant la révolte ouverte excommunia les coupables. Novat, qui était à Rome lors de l'élection de Corneille, s'allia à *Novatien* contre le pape légitime.

Cyprien, qui tenait à faire confirmer par le concile les mesures prises contre les schismatiques, avait composé avant même son retour à Carthage, un second mémoire qui fut lu à l'assemblée : c'est le **De unitate catholicæ Ecclesiæ** [1], qui comprend 27 chapitres. Peut-être un premier texte composé contre le schisme local, fut-il retouché par saint Cyprien lui-même, avant le concile, prenant, dans la deuxième rédaction, la défense de l'unité contre le schisme romain lui-même : de là viendraient les deux recensions connues du chapitre IV et l'insistance de la deuxième recension sur les prérogatives de Pierre : c'est l'hypothèse intéressante de Dom J. Chapman [2], qui se heurte d'ailleurs à bien des objections. Saint Cyprien n'a pas en vue, comme Bossuet dans son sermon sur *l'Unité de l'Eglise*, de montrer que cette unité catholique, sauvegardée par la primauté romaine, est compatible avec divers privilèges intangibles de certaines grandes Eglises nationales ou de l'ensemble des évêques. Son **but** est d'établir [3], en face du schisme, que l'unité de l'Eglise universelle fondée sur Pierre (ch. 4) est incompatible avec *la pluralité de hiérarchie*, le pouvoir épiscopal étant unique [4] (ch. 5). L'intervention de l'évêque de Carthage au concile eut plein succès. Il fit excommunier les schismatiques et rallia toute l'Afrique à la cause du Pape Corneille contre Novatien. Les révoltés africains résistèrent et lui opposèrent même un adversaire dans la personne de Fortunat, qui fut vite discrédité, comme l'autre pseudo-évêque de Carthage, Maxime, que firent bientôt nommer les partisans de Novatien.

B) Relations avec Rome. — Initiatives diverses.

La **correspondance** échangée entre Corneille et Cyprien témoigne qu'il y eut dans la suite entre eux quelques malen-

[1] *P. L.* 4, 495-520. Voir A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, p. 97 sq.
[2] *Op. cit.*, p. 244. — [3] A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, p. 97-102.
[4] Voir l'exposé de sa doctrine, p. 252-255.

tendus passagers, mais jamais un conflit [1]. " Les lettres de Cyprien ne sont pas d'un subalterne qui demande un mot d'ordre; elles sont d'un collègue qui croit se tenir à sa place en joignant la hardiesse à la déférence " [2]. Il n'hésite même pas à tracer au Pape son devoir. Mais la lettre qui revendique bien haut les droits de l'épiscopat contient aussi un magnifique hommage à la chaire de Pierre : *Petri cathedram atque... Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est* [3].

C'est pendant le pontificat de *Corneille* (251-253) et de *Lucius* (253-254) que l'Eglise d'Afrique fut ravagée par la peste dont l'empire eut à souffrir près de douze ans. Cyprien fut à la hauteur de sa tâche. Il s'appliqua tout d'abord à soutenir le courage des fidèles. C'est l'objet de la lettre pastorale intitulée De **mortalitate** [4] (252). Il sut aussi les défendre contre les calomnies des païens qui les rendaient responsables du fléau. Un certain Démétrien, païen vicieux et malfaisant, qui s'amusait à ce jeu s'attira de l'évêque une réponse particulièrement vive : l'**Ad Demetrianum** [5] est un " pamphlet plein d'éloquence, de verve et de mordant ". En même temps, saint Cyprien s'appliquait à soulager les misères que ces malheurs devaient accroître et poussait les fidèles à multiplier leurs aumônes (**De opere et eleemosynis** [6], 253 environ).

Les dernières années de saint Cyprien furent surtout marquées par **ses dissentiments avec le Pape Etienne** (mai 254-août 257). Nous les connaissons par neuf lettres [7] de la correspondance de saint Cyprien (Ep. 67-75). Dans la première (**Ep. 67**), il répond à deux Eglises espagnoles qui l'ont consulté, que leurs évêques, apostats pendant la persécution de Dèce, sont déchus de plein droit, et c'est en vain qu'ils s'appuient sur une décision du Pape Etienne pour rester à leur poste. Pour Cyprien, le Pape a été trompé; il n'a pu vouloir violer une loi sanctionnée par ses prédécesseurs; sa décision est donc nulle [8]. — La **lettre 68** est adressée à Etienne lui-même. Cyprien lui reproche de trop tarder à prendre des mesures contre l'évêque novatianiste d'Arles, malgré la demande que lui en fait l'évêque de Lyon. Cette lettre, en dépit de la mise en demeure d'agir qu'elle contient, suppose que Cyprien, comme les évêques des Gaules, " reconnaissait au Pape une suprématie de grande envergure " [9]. Les lettres suivantes (69-75) ont trait à la *controverse baptismale.*

C) **La controverse baptismale.** — Lorsque les hérétiques s'organisèrent en sectes indépendantes, l'Eglise dut se

---

[1] Lettres 44, 45, 47, 48, 51, 52, 57, 59, 60 de Cyprien; lettres 49, 50 de Corneille. Voir A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 146-172. — [2] *Ibid.*, 172.

[3] Ep. 59 (*P. L.*, **3**, 818-821). Voir *ibid.*, 120-126.

[4] *P. L.*, **4**, 583-602.

[5] *P. L.*, **4**, 544-564. Voir P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 69-77.

[6] *P. L.*, **4**, 601-622.

[7] La plus grande partie de cette correspondance se trouve groupée dans *P. L.*, **3**, sous le titre *Concilia Carthaginiensia*, col. 1011 sq. Voir A. D'ALÈS, *La théol. de S. Cyprien*, p. 173-210.

[8] Voir aussi P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, p. 451-454.

[9] A. D'ALÈS, *ibid.*, p. 183. Voir P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, p. 454-457.

demander si le baptême qu'elles administraient était valide. Le montanisme et le marcionisme donnèrent les premiers lieu à cette difficulté. A Rome, en Palestine, à Alexandrie probablement, on le tenait pour valide; au contraire, dans l'Afrique latine, à Antioche, en Cappadoce, en Cilicie, on le rejetait comme nul et les convertis étaient rebaptisés. Sous l'influence évidemment de la coutume romaine, des évêques d'Afrique eurent des doutes. Cyprien, consulté en 255, répondit avec assurance que l'usage africain était le bon [1]. L'année suivante (mai 256), soixante et onze évêques réunis par lui en concile approuvèrent cette décision; elle fut communiquée au Pape Etienne par une *lettre synodale* que rédigea Cyprien (**Ep. 72**) : après l'exposé des résolutions prises et de leurs motifs, la lettre conclut avec fermeté que l'épiscopat africain n'entend s'imposer à personne, mais qu'il n'acceptera pas de changer sa manière de voir sur un point où chaque évêque est libre [2].

Quelque temps après, dans une *nouvelle lettre* (**Ep. 73**) à un évêque de Mauritanie, Jubaïen, il exposa avec plus de détails encore la thèse anabaptiste (celle des rebaptisants) et y réfuta le récent traité anonyme *De Rebaptismate* [3] qui soutenait la thèse contraire, ainsi qu'un autre document anonyme, peut-être une lettre du Pape aux évêques de Mauritanie. Le 1er septembre 256, il présida un nouveau concile de quatre-vingt-sept évêques qui tous se prononcèrent encore contre l'usage romain.

Cependant, Etienne se décida à intervenir. Du rescrit pontifical nous ne connaissons que la phrase principale reproduite par saint Cyprien : ... *nihil innovetur, nisi quod traditum est...*; pas d'innovation, s'en tenir à la tradition [4]. Nous avons encore la lettre (**Ep. 74**), par laquelle Cyprien fit connaître ce décret à l'évêque Pompée [5], joignant à cette communication des plaintes amères et une réfutation en règle de la thèse énoncée par le Pape, dont la décision, d'ailleurs, n'avait pas à ses yeux le caractère d'une sentence définitive. — Pour mieux défendre sa position, Cyprien

[1] **Ep. 69** (à Magnus), **70** (lettre synod.; *P. G.*, **3**, 1035-1044), **71** (à Quintus).

[2] Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiæ administratione voluntatis suæ arbitrium liberum unusquisque præpositus, rationem actus sui Domino redditurus. Ep. 72, 3; *P. L.*, **3**, 1050.

[3] *P. L.*, **3**, 1183-1204.

[4] Sur le sens de cette formule, voir A. D'ALÈS, *La théologie de S. Cyprien*, p. 380-388. — [5] *P. L.*, **3**, 1128-1137.

écrivit à Firmilien de Césarée, qui l'approuva pleinement et renchérit encore dans sa réponse **(Ep. 75)** sur les violences de l'évêque de Carthage [1].

Le Pape avait menacé Cyprien de l'**excommunication.** Il ne semble pas qu'elle ait été fulminée. Saint Etienne mourut en plein conflit baptismal (août 257). Dès l'élection de son successeur, Sixte II (257-258), les relations ecclésiastiques reprirent, apparemment d'elles-mêmes, sans qu'il fût nécessaire de les renouer, preuve qu'elles n'avaient pas été rompues. Le nouveau Pape laissa à la réflexion le temps de faire son œuvre et de persuader les esprits : cinquante ans plus tard, toute l'Afrique avait adopté l'usage romain. Quant à Cyprien, il se croyait dans le vrai, et rien ne prouve qu'il ait modifié sa manière de voir avant de mourir [2].

Pendant la **persécution de Valérien,** quelques jours après la mort d'Étienne, le 30 août 257, il fut exilé à Curubis, sur la côte, près de Carthage, et il y resta un an, continuant à gouverner son Église. C'est là qu'il composa, pour l'évêque Fortunat et sur sa demande, un opuscule sur les devoirs des chrétiens en temps de persécution : l'*Ad Fortunatum* [3] n'est qu'un recueil de textes bibliques, groupés d'après un plan donné, suivant la méthode familière à saint Cyprien. C'est vers la même époque, avant son exil peut-être (256-257), qu'il écrivit contre " la jalousie et l'envie ", dont il avait tant souffert à Carthage même, ce traité *De zelo et livore* [4] qui flétrit sans ménagement ces vices odieux.

Rappelé à Carthage en septembre 258, il fut arrêté le 13 et le lendemain, 14, il eut la tête tranchée en face de tout son peuple. Rien n'égale la simplicité magnifique de cette **mort du grand évêque,** dont nous connaissons tous les détails par les *Actes* de son martyre. Saint Cyprien restera " l'une des plus belles figures d'évêque que présente l'histoire du christianisme " [5]. S'il y eut dans cette vie quelque défaillance, plus ou moins inconsciente, elle fut réparée par l'effusion du sang. Mais il faut le dire bien haut, " jamais âme ne fut plus catholique "; seule, nous allons le voir, " une lacune trop réelle de sa doctrine l'engagea dans une épreuve plus cruelle que la mort " [6].

---

[1] *P. L.*, 3, 1153-1178.
[2] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 206-210.
[3] *P. L.*, 4, 651-676. — [4] *P. L.*, 4, 638-652.
[5] P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 46. Voir *ibid.*, p. 44-46.
[6] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 223.

III. — DOCTRINE DE SAINT CYPRIEN.

A) **Vue d'ensemble sur les œuvres et la doctrine.**

a) Le point capital de la doctrine de saint Cyprien est **l'Eglise,** dont nous parlerons d'abord, surtout d'après le *De Unitate Ecclesiæ.*

b) Sa doctrine sur les **sacrements** est aussi importante, notamment sur la pénitence, dont s'occupe le *De lapsis.*

c) C'est la **morale chrétienne** qui est l'objet de tous les autres traités signalés, sauf deux qui sont exclusivement d'ordre *apologétique* (*Quod idola dii non sint*, vers 249; *Ad Demetrianum*, 252) et sur lesquels nous ne reviendrons pas. Nous rangeons donc parmi les écrits de Morale : 1) l'*Ad Donatum*, vers 249; 2) les *Testimonia ad Quirinum*, vers 249; 3) le *De habitu virginum*, vers 249; 4) le *De oratione dominica*, 252; 5) le *De mortalitate*, 252; 6) le *De opere et eleemosynis*, 253; 7) le *De bono patientiæ*, 256; 8) le *De zelo et livore*, (256); 9) l'*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* (257).

La *correspondance* [1], qui comprend 81 numéros, mais dont plusieurs sont des lettres reçues par saint Cyprien, est une précieuse source de renseignements non seulement sur la vie et le caractère du saint, mais surtout concernant sa *doctrine* sur les principaux points qui viennent d'être signalés [2].

B) **L'Eglise.** L'amour de l'Eglise est un des traits distinctifs de l'âme de saint Cyprien. Cet amour lui a dicté cette formule immortelle : *Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem.* (*De Unit.* 6). Cependant sa doctrine sur l'unité de cette Eglise, sa conception de la catholicité, si riche par ailleurs, donne prise à de sérieuses objections et appelle des réserves.

L'expression " **Eglise catholique** " peut désigner soit l'Eglise *universelle*, soit l'Eglise *vraie*, même locale, par opposition aux sectes. Les deux sens étaient courants au temps de saint Cyprien : mais, " dans l'immense majorité des cas, *Ecclesia catholica* représente, pour Cyprien et ses contemporains, l'*Eglise universelle* " [3]. Et cette Eglise universelle est une; c'est la catholicité. Cette idée de catholicité n'est pas une création de l'évêque de Carthage, " mais il est vrai que, sous la pression du schisme, Cyprien élabora le premier ensemble dogmatique sur l'Eglise catholique; il est, en un sens vrai, le *premier théoricien de la catholicité* " [4]. Mais sa

[1] Voir la traduction française dans L. BAYARD, *Saint Cyprien. Correspondance*, I, Paris, 1925.

[2] Sur les écrits faussement attribués à S. Cyprien, voir plus loin, p. 277.

[3] A. D'ALÈS, *La théologie de S. Cyprien*, p. 159. Voir p. 155-159, 212-214.

[4] *Ibid.*, 214.

théorie a été imparfaite et a péché surtout par défaut de cohésion. Ses idées se groupent bien autour de deux chefs, le rôle du successeur de Pierre, le collège épiscopal, et parfois elles paraissent se heurter.

1° **Le successeur de Pierre.** *a*) Le chapitre 4 du *De Unitate Ecclesiæ* est sans contredit le témoignage le plus formel rendu par Cyprien à la primauté du successeur de saint Pierre. L'auteur constate que l'Eglise est déchirée par des schismes et il s'en désole. Où est la cause de ce mal? Dans l'oubli de la ferme constitution donnée par le Christ à son Eglise. *L'Eglise repose sur Pierre*, et comme Pierre est un, l'Eglise est une, elle aussi : *super unum ædificat Ecclesiam* [1]. Peu importe qu'ultérieurement le Seigneur fasse part à tous les apôtres du même pouvoir qu'il a primitivement donné à Pierre. L'Eglise ne cesse pas pour autant de reposer sur Pierre et de réaliser cette unité dont le Seigneur a voulu faire son attribut essentiel.

b) Cyprien prononce au sujet de l'évêque de Rome le nom *de primauté (primatus)*, et il ne le prononce au sujet d'aucun autre. Ce titre n'est pas seulement mentionné dans la deuxième recension du *De Unitate*, dont tous les critiques ne reconnaissent pas l'authenticité, mais dans d'autres écrits [2].

c) Et cette primauté *n'est pas seulement honorifique ;* elle joue un rôle très actif, comme facteur de l'unité catholique. Divers témoignages le prouvent. Le plus remarquable de tous est celui de la lettre 59 (n. 14), qui nous montre les schismatiques africains se réfugiant *ad Petri cathedram, atque ... Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est.* Pour Cyprien, Rome possède la chaire de saint Pierre. Son Eglise est " principalis ", c'est-à-dire, elle possède une *principauté* qui en fait la source de l'unité de tout le corps sacerdotal [3].

---

[1] La première recension porte : *super unum ædificat Ecclesiam.* La deuxième précise : " super *illum* ædificat Ecclesiam. Dans *P. L.*, 4, 499, on a uni les deux formules, d'après d'anciens manuscrits : super *illum unum.*

[2] Voir surtout les Epîtres 69, 71 signalées ci-dessus dans la controverse baptismale. Dans la deuxième, S. Cyprien demande que le Pape cède dans la question présente, comme Pierre céda devant Paul à Antioche, sans faire valoir les droits de la primauté, qui ne sont pas mis en doute. *P. L.*, 3, 1107.

[3] Deux expressions, dans cette formule, ont été diversement comprises. *a*) Sur *principalis* notons trois explications : 1. l'une, fondée sur le sens d'excellence, y voit l'indication d'une *autorité* dans l'Eglise : c'est l'opinion catholique traditionnelle ; 2. pour l'autre il n'y a là qu'une allusion à une *antériorité* chronologique ; c'est la pensée de nombreux critiques, admise par Mgr Batiffol ; 3. une

2° **Le collège épiscopal.** A côté des textes qui exaltent le rôle de Pierre et de ses successeurs, on en trouve un grand nombre d'autres qui revendiquent l'autonomie du corps épiscopal. Il n'est pas certain que cette pensée se trouve dans le *De Unitate* (au ch. 5), qui est plutôt destiné à rappeler l'unité du pouvoir épiscopal, également possédé par tous les évêques et par chacun d'eux *(in solidum)* [1]. Mais elle est exprimée dans plusieurs lettres, en particulier dans la lettre 59, adressée à Corneille à propos du schisme, et dans toutes celles qui ont trait à la controverse baptismale. Toutefois, cette autonomie est loin d'être absolue et sans bornes ni contrôle. " Le contrôle appartient à la *collectivité* des évêques; cette collectivité légifère avec pleins pouvoirs pour contraindre les récalcitrants dans les limites territoriales de sa juridiction " [2]. L'évêque reste sous la dépendance du collège épiscopal, dont il doit accepter les décisions, sous peine de s'excommunier lui-même. Cyprien compte sur la bonne volonté des pasteurs et la grâce du Saint-Esprit pour faire l'unité de vues. Il n'est pas certain que cette autonomie épiscopale doive être restreinte, dans la pensée de Cyprien, aux seules questions disciplinaires et ne s'étende pas aussi aux questions doctrinales.

3° **Conclusion** [3]. Que conclure de toutes ces données?

a) On ne peut, avec Benson, archevêque anglican de Cantorbéry, dire que saint Cyprien est partisan du *pur épiscopalisme*, de l'indépendance absolue de chaque évêque [4].

b) On ne peut dire non plus avec A. Sabatier [5], que saint Cyprien en insistant sur *l'unité* du corps épiscopal, a *déposé lui-même* dans son système " le *germe* d'une évolution nouvelle qui fera sortir du corps des évêques ce chef de l'épiscopat, cet évêque des évêques, contre lequel il essaie de se mettre en défense ". Ce germe existait bien avant Cyprien et lui-même

explication récente, basée sur le sens étymologique de principe allie heureusement les deux précédentes en montrant dans Rome un *principe permanent* d'unité : c'est l'opinion du P. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 388-395. — *b*) *Exorta est*, au passé, n'exclut pas une action présente, mais unit le passé au présent, signifiant que *de tout temps* toutes les Églises ont cherché à Rome un mot d'ordre. Voir A. D'ALÈS, *ibid.*, p. 124.

[1] Episcopatus unus est, cujus a singulis *in solidum* pars tenetur. *De Unit.*, 5. *P. L.*, 4, 501. Voir A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 131-132.

[2] *Ibid.*, 214 sq.

[3] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 211-223.

[4] W. BENSON, *Cyprian, his life, his times, his work*, Londres, 1897.

[5] *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904. Voir p. 177-179.

y a adhéré très catégoriquement, soit en signalant les privilèges du Siège Apostolique, soit par son perpétuel recours à ce siège.

c) Il paraît difficile, cependant, d'admettre que saint Cyprien ait **pleinement compris toute la portée des privilèges de Pierre.** On peut croire qu'il ne s'est séparé du Pape que pour la discipline; mais on ne peut dire qu'il y ait eu, chez lui, " divorce entre la théorie et la pratique, imputable à la seule volonté ". Non, répond d'Alès, " chez un tel homme, c'est bien dans la région même de la théorie que se produit la défaillance, et la pratique n'est incohérente que parce que l'intelligence elle-même a erré " [1]. Cyprien n'a pas su déduire toutes les conséquences du principe qu'il a posé; telle est la solution la plus simple. Sa conversion tardive et sa rapide formation chrétienne expliquent ces lacunes. Il n'a pas saisi tout ce que le privilège de successeur de Pierre comporte de *droits* dans le Pape et d'*obligations* dans les évêques. Il ne veut pas se séparer du premier, mais, d'autre part, il compte sur l'*action collective de l'épiscopat* pour l'éclairer et l'assister, et en attendant que la lumière se fasse, il lutte, il résiste, il tient tête, au risque d'engendrer un conflit. Il n'y échappe pas lui-même, et cela met à nu l'incohérence des principes qu'il a posés.

d) Par la *réaction qu'il provoque* (à la fin du III[e] siècle toute l'Afrique avait accepté la coutume romaine), saint Cyprien contribue, non moins que par sa doctrine à rendre plus nettes certaines conséquences du principe de cette primauté romaine qu'il a lui-même présentée comme fondement de *l'unité catholique*, non seulement dans l'ordre de la foi, mais dans celui de la hiérarchie et du gouvernement. Son erreur partielle ne doit pas faire oublier tout **ce qu'il a fait** lui-même **pour** la grande cause de **l'unité,** comme le rappelle *saint Augustin* à un évêque donatiste : " si sancti Cypriani... te delectat auctoritas,... cur in eo te non delectat, quod *unitatem orbis terræ* atque omnium gentium et diligendo tenuit et disputando defendit " [2].

C) **Les sacrements.** — 1° Comme chez Tertullien, le mot **sacramentum** [3] a des acceptions diverses dans les œuvres de saint Cyprien. Il désigne, outre le serment militaire, soit une *chose sacrée* en général

[1] *Op. cit.*, p. 220-223.

[2] Ep. 93, n. 36; voir *ibid.*, 36-42. L'unité dont parle ici saint Augustin, c'est l'unité de l'Eglise universelle, *unitatem Ecclesiæ toto orbe crescentis. Ibid.*, 40; *P. L.*, 33, 339-342. — [3] A. D'ALÈS, *La théol. de saint Cyprien*, p. 84-89.

(mystère, doctrine, précepte), soit une *figure* ou un symbole religieux, soit enfin le *sacrement* au sens théologique actuel. Dans ce dernier sens, il s'applique spécialement aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, le *baptême*, la *confirmation* et l'*eucharistie*. Cyprien connaît encore le pouvoir *d'ordre*, qui distingue la classe sacerdotale, la *pénitence*, qui réconcilie les pécheurs. Il relève la sainteté du *mariage* chrétien, quoiqu'il exalte la virginité et le célibat embrassé pour le Christ. Il ne signale pas l'*extrême-onction*.

Notons son attitude sur les deux points controversés de son temps, concernant le baptême et la pénitence.

2° **Le baptême.** — Dans la controverse baptismale, Cyprien *fut induit en erreur* par une tradition des Eglises d'Afrique. Il la défendait, d'ailleurs, théoriquement, s'appuyant sur ce principe que le baptême est la propriété de l'Eglise et que ceux-là seuls qui font partie de l'Eglise ont pouvoir sur lui; les hérétiques ne peuvent donc le réclamer en leur faveur. De plus, saint Cyprien " considérait la personne du ministre un peu comme le vaisseau d'où la grâce doit s'épancher sur les âmes ". Il prétendait à tort donner le pas à ces raisons sur la coutume qu'on lui objectait : *non est autem de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum* [1]. — A défaut d'une théologie complète qui n'existait pas encore en ces matières, le pape Etienne avait le sens de la tradition catholique sur le baptême. Ce sens le maintint dans le vrai et le fit triompher [2].

3° **La pénitence.** — *a*) Dans la question des *lapsi*, saint Cyprien a exigé que les apostats repentants soient soumis à une pénitence avant d'être absous par l'Eglise, mais ce pardon n'est pas refusé et rien ne permet de supposer qu'en l'accordant l'Eglise de Carthage ou celle de Rome aient alors innové ou réagi contre une discipline opposée à cette indulgence.

b) L'administration de la pénitence comprend trois *éléments :* 1. *la confession*, faite au prêtre; (saint Cyprien recommande de l'étendre même aux péchés intérieurs ou secrets, et il l'appelle *exomologèse*, mot que Tertullien appliquait à la satisfaction); 2. *la satisfaction* par les expiations volontaires du pénitent; 3. *la réconciliation* par un acte du ministère sacerdotal, opérant soit au for extérieur, devant l'Eglise, soit au for intérieur, devant Dieu. Cette absolution, dite *pax*, *remissio*, *communicatio*, se fait par l'imposition des mains *in pœnitentiam* et ne se donne qu'après la satisfaction [3].

[1] Ep. 71, 3; *P. L.*, 3, 1106. — [2] A. D'ALÈS, *op. cit.*, p. 237-242.
[3] A. D'ALÈS, *ibid.*, p. 272-302. Voir aussi *l'Edit de Calliste*, ch. X.

D) **La doctrine morale.** — A propos de l'emploi du mot " sacramentum ", le P. d'Alès observe que " le *mysticisme* est un des traits les plus marqués dans l'œuvre de saint Cyprien, et son charme le plus profond " [1]. La correspondance du primat d'Afrique est une preuve de son génie mystique et affectif : " les harmonies du monde visible et du monde invisible, de la nature et de la grâce, l'inspirent heureusement, et le sentiment jaillit de source " [2]. Ce mysticisme n'est que l'épanouissement de la vie morale et voilà, à n'en pas douter, le domaine propre de saint Cyprien ; **il est avant tout un moraliste,** non pas tant un théoricien de la morale, qu'un *pasteur* préoccupé de conduire les fidèles de la foi à la pratique des vertus.

Les **fondements** de cette morale sont bien condensés dans le IIIe livre des *Testimonia ad Quirinum*, qui ramènent tous les devoirs du chrétien au perfectionnement des trois *vertus théologales*, foi, espérance, charité, et dans le *De oratione dominica* [3], qui insiste sur la nécessité et les conditions générales de la *prière*, avant de donner le commentaire du Pater. Cyprien sait, d'ailleurs, quelle est la puissance de la *grâce* qui doit arracher le baptisé à la vie médiocre des païens [4].

La vertu particulière qu'il recommande surtout aux chrétiens est la *charité*, qui arrête l'envie et pousse à venir en aide aux frères deshérités [5]. Il veille aussi à la sainteté des *vierges* et leur trace un programme de vie parfaite [6] ; il fait l'éloge de la *patience* et y exhorte particulièrement ses fidèles, à l'occasion de la peste qui ravage l'empire [7]. Avant de mourir lui-même dans la persécution, il se fait le théologien du *martyre*, soit dans les lettres qu'il adresse aux chrétiens éprouvés, soit dans un opuscule qui est proprement le manuel de la préparation au martyre [8]. La fermeté de cette doctrine morale n'est que l'écho d'un noble et grand caractère, tout pénétré de l'amour du Christ.

---

[1] A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, p. 85.

[2] *Ibid.*, 84. Voir aussi du même auteur, *Rev. Ascét. et Mystiq.*, 1921, p. 256-268.

[3] Ce précieux opuscule comprend, en fait, trois parties, la première, ch. 1-6, traite de la prière en général ; la deuxième, ch. 7-27, explique les sept demandes du Pater ; la troisième, ch. 28-36, indique les conditions de la prière parfaite, et enseigne la nécessité de prier non seulement le jour, mais la nuit : " Qui autem *in Christo*, hoc est *in lumine*, semper sumus, nec noctibus ab oratione cessemus.... Nocte quasi in lumine ambulemus " (ch. 36). *P. L.*, 4, 542, 544.

[4] *Ad Donatum. Ibid.*, 328.

[5] *De zelo et livore ; De opere et eleemosynis. Ibid.*, 347 et suiv.

[6] *De habitu virginum. Ibid.*, 342 et suiv.

[7] *De bono patientiæ ; De mortalitate. Ibid.*, 351 et suiv. ; 338 et suiv.

[8] *De exhortatione martyrii. Ibid.*, 366 et suiv.

CHAPITRE VIII.

Derniers écrivains occidentaux.

I. — COMMODIEN [1].

Commodien paraît avoir écrit dans la seconde moitié du IIIe siècle [2]. On le croit *Africain*, au moins d'adoption, à cause de son nom, de sa langue et des nombreuses réminiscences de saint Cyprien qui se remarquent dans ses écrits. Il se présente lui-même comme un *mendicus Christi*, ce qui peut signifier *ascète* ou bien "qui mendie pour le Christ", et ce dernier sens expliquerait l'insistance avec laquelle il sollicite les aumônes des fidèles. Peut-être était-il associé à l'administration épiscopale; le titre de *gasaeus* qu'il se donne conviendrait bien à un *trésorier*. Il resta toujours simple laïc. D'ailleurs, il ne s'était converti qu'après avoir assez longtemps vécu dans plusieurs superstitions, avant de trouver la vérité.

Il reste de Commodien deux ouvrages : les *Instructiones adversus Gentium deos*, et le *Carmen Apologeticum* — 1. Les **Instructiones** sont un recueil de 80 pièces, toutes acrostiches sauf deux, comprenant de 6 à 48 vers chacune, et groupées en *deux livres*. Le premier (1-41) est dirigé contre les païens et les Juifs; le second contient, à la suite d'une eschatologie sommaire, des conseils moraux et disciplinaires destinés aux diverses classes de chrétiens. — 2. Le **Carmen Apologeticum** [3], 1060 vers, est un exposé de la religion chrétienne. Il traite successivement et non sans erreur, spécialement en matière trinitaire : *a*) de Dieu, du Christ, de la révélation (89-578); *b*) de la nécessité de la foi pour le salut (579-790); *c*) des derniers temps (791-1060). Sur ce dernier point, Commodien a tracé le tableau le plus complet que nous ait légué la fantaisie des millénaristes : ministère d'Elie, retour de Néron, l'Antéchrist et sa persécution, sa défaite par un roi de l'Orient qui persécute les Juifs et

[1] **Editions :** *P. L.*, 5, 201-262. (*Instructiones* seulement). — *Corpus* de Vienne, 1887 (éd. B. Dombart). **Etudes :** J. Durel, *Commodien*, Paris, 1912; *Les Instructions de Commodien*, Paris, 1912 (traduction et commentaire). Voir P. Monceaux, *Hist. litt. Af. chr.* III, p. 451-489. — P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chr.*, p. 204-251. — Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance*, Paris. 1893.

[2] Les critiques ont émis les opinions les plus diverses sur ce point, fixant tour à tour *son époque* au milieu du IIIe siècle (Ebert, Boissier), au début du IVe (Kraus), entre 280 et 350 (Harnack), dans la seconde moitié du IVe siècle (Maas), et même entre 458 et 466 (Brewer). P. de Labriolle revient à 250-313. Les années 251-258, c'est-à-dire l'épiscopat de saint Cyprien, paraissent avoir les préférences de Bardenhewer, J. Tixeront, A. d'Alès, etc. Voir A. d'Alès, *Commodien et son temps*, dans les *Rech. Sc. Rel.*, 1911, p. 480-520, 599-616.

[3] J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, 21 sq.

qui est l'Antéchrist pour eux, entrée des Saints dans Sion et catastrophe finale, *millenium* et enfin paradis ; il décrit tout cela avec l'enthousiasme d'un prédestiné et la précision d'un témoin oculaire [1]

Commodien était, **au point de vue moral,** généreux et désintéressé, mais d'un caractère indépendant et d'une franchise qui allait jusqu'à la rudesse; les épithètes de *stultus*, brutes et autres pareilles reviennent souvent sous sa plume, à l'adresse des païens et des Juifs; il morigène les chrétiens eux-mêmes, qu'il juge trop enclins à éluder la rigueur de la loi du Christ. — **Au point de vue intellectuel,** c'était un homme peu cultivé et nullement philosophe. Il est, d'ailleurs, sans prétentions littéraires. Sorti du peuple, il n'écrit que pour lui ; aussi ses œuvres renferment-elles la plus belle collection de barbarismes qu'ait pu rêver le plus mauvais latiniste, observe M. Monceaux. Sa prosodie est encore plus défectueuse que sa grammaire : on ne compte que 37 vers justes dans les 80 pièces des " Instructiones " et 26 sur les 1060 du " Carmen ". Sa langue est imagée, vivante, mais " le sentiment de l'art lui fait défaut : en dépit de quelques traits heureux, l'ensemble reste prosaïque, pesant et maladroit " [2]. Quant à la *doctrine*, son autorité est très faible.

II. — ARNOBE L'ANCIEN [3].

Arnobe l'Ancien (on l'appelle ainsi pour le distinguer d'un moine de Rome, contemporain de saint Léon), fut longtemps rhéteur en Afrique, à Sicca, en Numidie, où il eut pour élève Lactance. Son unique ouvrage chrétien **Adversus Nationes**, est une apologie composée, en partie du moins, à l'occasion de *sa conversion*. Arnobe était, en effet, un païen convaincu, superstitieux même, qui portait l'amour des dieux jusqu'à combattre les chrétiens, lorsque vers 295, âgé de près de 50 ans, il demanda brusquement à être admis au nombre des catéchumènes. L'évêque, (celui de Sicca, en Numidie), surpris d'un tel changement, réclama du candidat un témoignage public de sa sincérité. Arnobe ne crut pouvoir en fournir de meilleur qu'une réfutation écrite des calomnies

[1] P. Monceaux, *op. cit.*, p. 479; P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 239-242.

[2] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 243.

[3] **Editions :** *P. L.*, 5, 718-1288. — *Corpus* de Vienne, 1875 (éd. *Reifferscheid*). **Etudes :** P. Monceaux, *Hist. litt. Afr. chrét.*, III, Paris, 1905, p. 241-286. — P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chr.*, p. 252-267. — F. Gabarrou, *Arnobe, son œuvre*, Paris, 1921 ; *Le latin d'Arnobe*, Paris, 1921,

dont les chrétiens étaient l'objet, spécialement concernant les fléaux qui s'abattaient sur l'empire. L'évêque le reçut au baptême après l'apparition des deux premiers livres consacrés à ce sujet. Mais l'auteur ne voulut pas s'arrêter en si bonne voie. Son ardeur de néophyte l'entraîna à prendre une offensive vigoureuse contre le paganisme lui-même dans les 5 autres livres qu'il ajouta à son " Adversus Nationes ". On ignore la date de sa mort. Saint Jérôme paraît la fixer à 327.

Dans sa **critique du paganisme,** Arnobe use largement d'une arme que les Apologistes ont souvent employée contre leurs détracteurs, *l'ironie.* C'est un Voltaire à rebours, abondant comme lui, mais moins fin, verbeux, grandiloquent, rhéteur en un mot. En ces matières, son érudition est étendue et fort précieuse pour l'histoire ou l'archéologie. Au point de vue chrétien, au contraire, son écrit n'offre qu'un médiocre intérêt : Arnobe n'a du *christianisme* qu'une connaissance superficielle, parfois inexacte ; il ignore, ou peu s'en faut, l'Ecriture ; sa religion paraît n'être souvent qu'un vague spiritualisme. La conversion de l'auteur, même sincère, fut sans doute trop tardive pour amener la refonte totale d'une mentalité déjà fixée depuis longtemps. Il n'y a donc pas lieu de relever ici les défectuosités de sa doctrine théologique : il ne représente qu'imparfaitement la tradition chrétienne. Il est un peu trop philosophe, quoique par ailleurs, il déprime la raison à l'excès.

III. — LACTANCE [1].

Lucius Cœcilius Firmianus, surnommé *Lactantius*, est un esprit de second ordre, malgré les qualités littéraires qui lui ont valu, à bon droit, le titre de **Cicéron chrétien.** Né en Afrique, vers 250, il suivit à Cirta les leçons d'Arnobe, qu'il ne cite d'ailleurs nulle part. Il enseigna la rhétorique à son tour et sans doute avec quelque succès, puisqu'il fut appelé, vers 292, à l'enseigner à Nicomédie, ville impériale depuis Dioclétien. Mais ses cours en latin attirant peu les jeunes gens d'une ville grecque, il eut des loisirs qu'il occupa à écrire. Sa conversion au christianisme, vers 300, ne le priva pas de son titre de rhéteur, et il passa à Nicomédie les premières années de la persécution ouverte en 303. Après l'abdication de Dioclétien, en 305 ou 306, il fut contraint de s'éloigner. S'il ne fut pas maltraité par les bourreaux, il eut à souffrir de la pauvreté et se trouva parfois réduit à un absolu dénûment. Il

[1] **Editions** : *P. L.*, **6-7.** *Corpus* de Vienne, 1890-1897 (éd. BRANDT et LAUBMANN). — **Etudes** : R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 336 et passim. — P. BATIFFOL, *La paix const. et le cath.*, p. 224 et suiv. — P. MONCEAUX, *Hist. litt. Afr. chr.*, III, p. 287-359. — P. DE LABRIOLLE, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 252-253, 268-295.

revint sans doute à Nicomédie après la publication de l'édit de tolérance de Galère (311). Il passa ses dernières années à la cour de Constantin, où il fut appelé, au plus tard en 317, en qualité de précepteur du fils de l'empereur, Crispus. Il dut mourir à Trèves, on ignore à quelle date.

Saint Jérôme [1] cite de lui un assez grand nombre d'**ouvrages** perdus, dont certains fort longs et ennuyeux, au dire du pape saint Damase. Ceux qui nous sont conservés, postérieurs à sa conversion, ne manquent pas d'intérêt ; tous ont un but apologétique et l'un d'eux, le *De mortibus persecutorum*, est en même temps une histoire.

Le premier écrit chrétien de Lactance fut sans doute le **De opificio Dei**[2] (302-305) : il y réfute les Epicuriens trop portés à voir dans l'homme une créature indigne de Dieu : s'il manque quelque chose à l'homme, sa raison y supplée *(quæ desunt ratio rependit*[3]*)* ; d'ailleurs, ses organes physiques sont parfaitement adaptés à leur fin et son âme spirituelle a Dieu seul pour auteur.

L'œuvre apologétique maîtresse de Lactance se trouve dans les **Divinæ Institutiones**[4] (304-315), dont le titre même indique la méthode de l'auteur. Il estime que l'apologie la plus utile n'est pas la réfutation des calomnies et des systèmes philosophiques opposés aux chrétiens, mais l'exposé même de la vérité. Il s'adresse à une élite intellectuelle ; d'où le style élégant et soigné qui caractérise son œuvre. — L'ouvrage comprend sept livres. Les trois *premiers* forment une sorte de propédeutique religieuse. I. Il n'y a qu'un seul Dieu et le polythéisme est absurde. II. La religion est nécessaire et le paganisme n'est pas la vraie. III. La philosophie ne peut suppléer la religion. Dans les quatre livres suivants, Lactance expose la doctrine chrétienne : au IVe, le dogme, les vérités à croire (Dieu, le Christ, les miracles, l'Incarnation, les hérésies, l'Eglise) ; aux Ve et VIe, la morale et en particulier la justice, et au VIIe, les fins dernières. On le voit, ces " Institutions " forment une somme élémentaire de l'enseignement chrétien, et Lactance a pris soin de l'abréger lui-même dans une édition postérieure, *l'Epitome* [5], que nous possédons encore, et dont l'authenticité n'est pas sérieusement contestée.

Voltaire a relevé, pour s'en moquer, les graves lacunes de cet écrit au point de vue critique. La foi de Lactance aux oracles sibyllins tient de la naïveté, non moins que la complaisance avec laquelle il décrit toutes les phases d'une eschatologie fantastique ; il est franchement millénariste. Du reste, sa théologie est médiocre. Peu philosophe au fond, il a du

[1] *De Vir. ill.* 80 ; *Epist.* 84 et 35.
[2] *P. L.*, 7, 9-78. — [3] *De opif.*, III, 5. — [4] *P. L.*, 6, 111-822.
[5] *P. L.*, 6, 1017-1094. Adressé *Ad Pentadium fratrem*. Il comprend 73 chap.

moins fait confiance à la philosophie et cela l'honore. D'ailleurs, ce lettré est une âme délicate, qui a, et c'est peut-être ce qu'on trouve de plus neuf chez lui, le sens profond de " l'efficacité morale du christianisme et de la rénovation qu'il a apportée à l'âme humaine " [1].

Le *De ira Dei* [2] et le *De mortibus persecutorum* [3], si différents d'allure, peuvent être rapprochés par certains côtés. — Le **De ira** est une thèse destinée à réfuter une objection soulevée contre la Sainte Ecriture par les Epicuriens et les Stoïciens : Dieu est impassible ; il ne peut se mettre en colère. Arnobe n'avait pas su résoudre la difficulté et l'avait faite sienne. Lactance y répond moins en philosophe qu'en juriste ; Dieu est le maître ; il récompense le bien et punit le mal ; la colère n'est que l'acte par lequel il châtie le pécheur.

Le **De mortibus persecutorum** complète cette doctrine et montre Dieu vengeur du crime dès cette vie. Cette thèse apologétique est établie par les faits ; car l'ouvrage est en même temps une histoire et d'une rigoureuse et minutieuse exactitude, au dire de M. Monceaux, spécialement pour les faits contemporains, qui occupent, d'ailleurs, la plus grande partie du livre (ch. 7-52). Les six premiers chapitres suffisent à l'auteur pour exposer les châtiments des premiers persécuteurs (Néron et Domitien au Ier siècle ; Dèce, Valérien, Aurélien au IIIe) ; tout le reste de l'ouvrage est consacré au récit des événements récents, depuis Dioclétien. Il insiste sur la fin misérable des tyrans : Sévère s'ouvre les veines (26) ; Maximien se pend (30) ; Galère est dévoré par les vers (35) ; Dioclétien meurt dans l'abandon et la misère (43) ; Maximin Daïa s'empoisonne (49). — On a remarqué que le style est ici vivant et sobre, à la différence du reste de son œuvre : " par la rapidité du récit, par le dramatique de certaines scènes et le piquant de certains traits, il stimule d'un bout à l'autre l'intérêt " [4]. L'auteur a été ici emporté par son sujet, malgré son tempérament naturel et ses habitudes d'esprit.

Lactance n'est pas un **penseur** profond et personnel. Il a du moins compris que les anciens *philosophes* ont eu des intuitions justes et des vues utiles à toute époque, et que leurs erreurs peuvent être corrigées par le christianisme, qui par ailleurs les complète. Il s'est donc attaché, surtout dans les *Institutions*, à " mettre en évidence le côté rationnel de la doctrine chrétienne et l'accord qu'elle présente avec ce qui a été jusque-là pensé de mieux dans tous les temps " [5], plus qu'à étudier le dogme lui-même à l'aide de la philosophie, pour le pénétrer plus à fond et le rendre en formules techniques. Il est moins *théologien* qu'**apologiste**. Et quant à la forme, Lactance reste le type du **rhéteur**, de l'homme

[1] Remarque de P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 279.
[2] *P. L.*, **7**, 79-148. — [3] *P. L.*, **7**, 189-276.
[4] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 293.
[5] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I, p. 346.

d'école, pour qui les grands écrivains de l'antiquité sont des oracles et qui attribue à la forme classique, imitée des Maîtres, plus d'importance encore qu'à l'originalité de la pensée et à la vigueur de l'expression. Du reste, il compose avec une rare perfection et la pureté de sa langue lui a valu depuis la Renaissance de nombreux admirateurs.

IV. — SAINT RETICIUS D'AUTUN.

Saint Reticius, évêque d'Autun à la fin du IIIe siècle et au début du IVe, paraît avoir été un des personnages les plus influents de la Gaule au temps de Constantin. Saint Augustin, qui l'appelle *Homo Dei*, juge de sa grande autorité à la part qu'il eut au concile tenu à Rome sous le pape Melchiade, en 313, et où fut condamné le donatisme [1]. Il assista aussi au concile d'Arles (314) qui renouvela la condamnation portée à Rome. Saint Augustin *(loc. cit.)* donne de lui une phrase sur le péché originel. Elle paraît extraite du volumineux traité qu'il avait composé *contre Novatien*, au dire de saint Jérôme [2] et qui est perdu. Il ne subsiste rien non plus d'un *Commentaire sur le Cantique* signalé aussi par saint Jérôme *(ibid.)*, qui du reste jugeait cette œuvre assez médiocre pour le fond [3].

V. — SAINT VICTORIN DE PETTAU [4].

Saint Jérôme [5] observe que le plus ancien exégète latin fut son compatriote illyrien saint Victorin, évêque de Pettau, sur le Drave, aux confins du Norique, en Pannonie. De langue grecque sans doute, il maniait le latin avec quelque difficulté, et son **œuvre exégétique**, qui fut considérable, s'en ressentait. Il avait commenté, au moins en partie, trois livres du Pentateuque (la Genèse, l'Exode, le Lévitique), trois prophètes (Isaïe, Ezéchiel, Habacuc), l'Ecclésiastique et le Cantique, et dans le Nouveau Testament, saint Matthieu et l'Apocalypse. Saint Jérôme, naturellement porté à la bienveillance à son égard, ne cache pas les lacunes de sa science [6]. Victorin était nettement millénariste; nous pouvons le constater nous-mêmes par la lecture du seul fragment de ses œuvres qui se soit conservé, la fin du Commentaire sur l'Apocalypse, découverte en 1895.

En dehors de ses travaux d'exégèse, Victorin avait composé, au dire de saint Jérôme, un traité **Contre toutes les hérésies**. Cet écrit est perdu. Harnack avait cru le reconnaître dans le *Libellus adversus omnes hæreses* qui a pris place, à tort, parmi les œuvres de Tertullien. Cette identification est loin d'être sûre; Harnack lui-même a reconnu que ce dernier ouvrage se placerait mieux vers 220, peu après la composition du *Syntagma* d'Hippolyte, avec lequel, il a de grandes affinités.

Un petit traité **De fabrica mundi** [7] est attribué à Victorin par un manuscrit du IXe siècle (cod. Lambeth, édité par Cave en 1688). Rien

---

[1] *Contra Jul.*, I, 7. *Opus imperf. c. Jul.*, I, 55.
[2] *De Viris ill.*, 82. — [3] *Ep.* 27.
[4] **Editions :** *P. L.*, 5, 301-344. — *Corpus* de Vienne, 1916 (éd. Haussleiter) — **Etude :** P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 295-300.
[5] *De Viris ill.*, 74. — [6] *Ep.*, 70.
[7] Fragment, *P. G.*, 5, 301-316.

de sérieux ne s'oppose à cette attestation, que confirment, au contraire, le style et les idées. L'auteur commente le début de la Genèse et insiste sur les leçons morales et religieuses. C'est le seul écrit conservé de Victorin. L'attribution à l'évêque de Pettau par Dom Morin du *fragment de Muratori* est une simple hypothèse dépourvue de preuves décisives jusqu'à présent. La grande majorité des critiques maintient la composition de ce célèbre canon scripturaire dans les environs de l'an 200.

CHAPITRE IX.

Les derniers auteurs orientaux du IIIe siècle.

I. — SAINT DENYS D'ALEXANDRIE [1].

A) **Vie et Œuvres.**

Saint Denys d'Alexandrie, surnommé " le Grand " dès le IVe siècle et peut-être même par ses contemporains, paraît avoir été surtout un homme d'action, à la manière de saint Cyprien. Né vers 190-200, d'une famille païenne, converti à la suite de longues lectures et de mûres réflexions, élève d'Origène, il fut mis à la tête du Didascalée lorsque *Héraclas* eut succédé à l'évêque Démétrius, vers 232. Il resta à ce poste jusqu'à ce qu'à son tour, en 248-249, il fût appelé à monter sur le siège d'Alexandrie et peut-être continua-t-il à y enseigner après son élévation à l'épiscopat. Nous ne possédons guère que le titre ou quelques fragments des ouvrages qu'il composa alors : 1. *Sur la nature* [2], réfutation du matérialisme épicurien fondé sur l'atomisme de Démocrite et démonstration de la doctrine de la création; 2. *Sur les tentations*, c'est-à-dire sur les épreuves et les persécutions extérieures; 3. *Commentaires sur l'Ecclésiaste* (conservé en partie dans une " Chaîne ") [3] et sur *saint Luc* [4].

Les seize ou dix-sept ans d'épiscopat de Denys (248 ou 249 à 264 ou 265) furent traversés de dures épreuves et son action fut mêlée à toutes

[1] **Editions :** *P. G.*, **10** (éd. Galland). — Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. — **Etudes :** J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris, 1910. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I (1re édit.), p. 404-413; (9e édit.) p. 476, et 484 et suiv. — C. Verschaffel, *Denys d'Alexandrie (saint)*, dans le *Dict. théol.*, col. 425-427. — J. Lebreton, voir plus loin, p. 266, n. 1.

[2] *P. G.*, **10**, 1249-1270. — [3] *P. G.*, **10**, 1577-1588. — [4] *P. G.*, **10**, 1589-1602.

les grandes **controverses** de son temps. Il put se soustraire à la persécution de Dèce par la fuite. A son retour dans son diocèse, il dut réfuter le *millénarisme*, propagé en Egypte par Népos, adversaire d'Origène et de tout allégorisme ; il le fit dans son ouvrage *Sur les promesses* [1] (253-257), où il donnait, en outre, une interprétation mystique de l'Apocalypse, (que d'ailleurs, il n'attribuait pas à saint Jean). Saint Denys intervint encore par plusieurs *Epîtres* [2], dans la question des *lapsi* et dans celle du schisme de Novatien, recommandant à tous la plus grande indulgence pour les pécheurs et invitant Novatien à se soumettre au Pape légitime. Plus tard dans la *controverse baptismale*, il adressa encore aux deux partis des conseils de paix et de modération, mais sans se rendre compte, semble-t-il, de l'immense portée dogmatique de la question. En Egypte, toutes les Eglises recevaient de lui chaque année des **lettres festales** (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί) concernant la célébration de Pâques, le jeûne préparatoire, etc. Celle de l'an 251 contenait un cycle pascal pour sept ans. Une autre lettre, envoyée à un évêque de la Pentapole, Basilide, concernant la durée du carême et les conditions physiques requises pour la communion, est devenue une des *épîtres canoniques* qui sont des sources du droit oriental : elle comprend quatre canons.

Pendant la persécution de Valérien, saint Denys fut exilé en Libye et plus tard en Maréotide, pays encore " plus rude et plus libyen ". Il ne rentra à Alexandrie qu'en mars 262. C'est à cette période que se rattache son opposition au **Sabellianisme.** Celui-ci, bien que condamné par Calliste, avait continué à se répandre en Orient et y avait pris sa forme définitive, en évoluant du *patripassianisme* au *modalisme* proprement dit. Denys mit en garde les communautés d'Egypte contre cette erreur [3]. Mais diverses expressions employées par lui dans une lettre à deux évêques de la Pentapole donnèrent à penser qu'il admettait une distinction substantielle entre les personnes divines et une vraie subordination de l'une à l'autre. Il fut dénoncé au Pape saint Denys (259-268), qui, à la suite d'un concile romain (262), l'invita à s'expliquer à ce sujet. L'évêque d'Alexandrie le fit aussitôt par une lettre, puis dans un long ouvrage en quatre livres, intitulé *Réfutation et Apologie* (Ἔλεγχος καὶ Ἀπολογία) [4]. Ses déclarations paraissent avoir satisfait le Pape. S'il y avait eu défaillance, elle fut vite réparée.

Ces difficultés, du reste, n'affaiblirent pas le **prestige** dont jouissait Denys en Egypte et dans tout l'Orient. A son retour

[1] *P. G.*, **10**, 1237-1250.

[2] Quinze Epîtres dans *P. G.*, **10**, 1271-1344.

[3] Des livres *Adversus Sabellium*, il ne subsiste que le fragment cité par Eusèbe, *Præp. Evang.* VII, 19. Voir *P. G.*, **10**, 1269-1272.

[4] Il n'en reste que les fragments cités par saint Athanase dans son traité *De sententia Dionysii*. Voir *P. L.*, **5**, 117-128.

de l'exil, vers 262, il eut à faire face aux épreuves qui assaillirent son diocèse, par suite de la guerre civile, de la famine et de la peste. Il ne put assister au concile réuni à Antioche, en 264, contre Paul de Samosate, mais il écrivit une lettre contre le novateur. Il mourut peu après. Son exil lui a valu d'être honoré comme *martyr* par l'Eglise d'Orient. Il a mérité le titre de *Grand*, non moins par la fermeté de son caractère et sa haute intelligence que par l'influence qu'il exerça. Il fut un homme de gouvernement et aussi un homme de doctrine, malgré les lacunes trop réelles de certains points de sa théologie.

B) **Doctrine.** Les accusations portées contre la **doctrine trinitaire** de Denys concernaient surtout le Fils, dont il paraissait nier l'*éternité* et la *consubstantialité* avec le Père. Il le *séparait* complètement d'avec le Père, disait-on, pour en faire une *créature*, adoptée par Dieu. De fait, il avait employé les formules dont devaient se servir plus tard les ariens : " il fut un temps où Dieu n'était pas Père et où le Fils n'était pas : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ". D'autre part, l'attribution du titre d'hypostase à chacune des personnes divines, dont les sabelliens niaient la réalité, laissait l'impression que Denys aboutissait, par sa doctrine, à un vrai *trithéisme* et ce grief, déjà fait à Hippolyte, résumait toutes les accusations lancées contre l'évêque d'Alexandrie [1].

Saint Denys de Rome, après avoir repoussé le modalisme, *condamnait* avec sévérité ces théories imprudentes qui divisaient la divinité et faisaient du Fils une créature. Il parlait non en théologien qui discute, mais en chef de l'Eglise qui rappelle la tradition avec autorité et sans aucun recours à la philosophie ; il s'en tenait aux antiques formules de la foi. Quelle que fût sa valeur personnelle, il resta dans son rôle de juge et de témoin de la tradition ; un saint Léon à Chalcédoine n'agira pas autrement [2].

Cette intervention fort opportune amena *saint Denys d'Alexandrie* à **préciser** ou à **corriger** des formules pour le moins dangereuses. Il le fit surtout en théologien philosophe et en s'appuyant sur Origène : 1. le Fils est *éternel*, car la lumière ne peut être sans splendeur ; 2. il est consubstantiel

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, I (9e éd.), p. 485-486. — J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise du IIIe siècle*, dans la *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 6-11.

[2] Voir J. Lebreton, *ibid.*, p. 9.

au Père, bien que Denys préfère éviter la formule ὁμοούσιος, que l'on ne trouve pas dans l'Ecriture; 3. on ne doit pas séparer les personnes, mais il faut *étendre* l'unité en trinité et d'autre part, ramener la trinité en l'unité; 4. quant à faire du Fils une créature, Denys n'y a pas songé, le mot ποιητής, appliqué au Père par rapport au Fils, pouvant avoir un tout autre sens que celui de *créateur* [1]. L'évêque d'Alexandrie avait-il vraiment erré et son apologie fut-elle en fait une rétractation? Saint Athanase, par qui seul nous connaissons ce qui reste de son écrit, est porté à se montrer indulgent (*De sententia Dionysii*). Saint Basile est plus sévère. Ce grave conflit montre tout ce qu'avait d'imparfait, avant le concile de Nicée, la spéculation théologique en matière trinitaire. La doctrine d'Origène n'était pas un guide toujours sûr.

II. — DERNIERS AUTEURS ALEXANDRINS DU IIIe SIÈCLE.

A) Les successeurs de saint Denys **au Didascalée** furent : [2]

1° *Théognoste* [3], qui dirigea l'école de 264 à 280 et avait composé, sous le titre d'*Essais* (Hypotyposes), une sorte de Somme dogmatique, en sept livres, imitée d'Origène et pénétrée de son esprit.

2° *Pierius* [4], prédicateur célèbre, sous l'évêque Théonas (282-300), en même temps que chef de l'école catéchétique et qui mérita d'être appelé Origène le Jeune. Tous ses écrits paraissent n'avoir été que des recueils de prédications, dont il reste seulement des fragments et des titres. Son discours *Sur la Mère de Dieu* mérite d'être signalé à une époque aussi ancienne.

3° *Saint Pierre d'Alexandrie* [5], évêque de cette ville depuis 300, martyr en 311, s'écarta de la tradition de ses prédécesseurs par son opposition très nette à Origène, qu'il combattit spécialement dans deux écrits dont il ne subsiste que des fragments : *Sur la non-préexistence des âmes* et *Sur la résurrection.* — L'*Epître canonique* (en 14 canons), contenue dans les collections de droit oriental, n'est qu'un fragment d'un traité perdu *Sur la pénitence* (306), qui n'était peut-être qu'une lettre festale. Il n'est rien resté de ses ouvrages *Sur la Divinité* et *Sur la venue du Sauveur.*

B) Quelques autres écrivains d'Alexandrie ou d'Egypte **en dehors du Didascalée,** méritent aussi une mention.

---

[1] J. Tixeront, *op. cit.*, p. 487-488.

[2] O. Bardenhewer, *Geschichte*, II, 158-219. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.* I (Ire édit.), p. 413-419. - L. B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

[3] *P. G.*, **10**, 239-240; et *Theol. Quartalschrift*, 1902.

[4] *P. G.*, **10**, 241-246; *Texte u. Unters*, V, **2**, (1888).

[5] *P. G.*, **18**, 467-522; et Pitra, *Analecta Sacra*, IV, 189-193, 426-429.

1. D'*Ambroise*[1], ami et disciple d'Origène, et de l'évêque *Démétrius*, son adversaire, on connaît quelques lettres.

2. *Anatole*[2], originaire d'Alexandrie, évêque de Laodicée en Syrie, vers 268, est l'auteur de divers écrits *Sur la Pâque*, sur la théologie, les mathématiques.

3. *Philéas*[3], évêque de Thmuis, dans la Basse-Egypte, mort martyr, en 306, a laissé quelques lettres.

4. *Hésychius* fit des LXX et des Evangiles une révision que saint Jérôme critique vivement.

5. *Hiéracas* est le premier auteur chrétien qui ait écrit en copte. Il était chef d'une nombreuse communauté de moines des deux sexes, à Léontopolis, dans le Delta, et avait composé un Hexaeméron ainsi que des psaumes nouveaux. Il tomba dans quelques erreurs par un allégorisme excessif[4].

6. *Nepos*, évêque d'Arsinoé, était millénariste et écrivit contre *les allégoristes*. Il fut réfuté par Denys d'Alexandrie.

7. *Ammonius* serait l'auteur d'une synopse des évangiles et d'une " Harmonie entre Moyse et Jésus ". (Il y a peut-être plusieurs auteurs de ce nom).

8. Un certain *Tryphon* avait laissé plusieurs écrits exégétiques signalés par saint Jérôme[5].

III. — LES AUTEURS SYRIENS.

A) **En Palestine,** nous trouvons J. Africain et Pamphile.

1° **Jules Africain**[6], de son nom complet SEXTUS JULIUS AFRICANUS, n'est pas né en Afrique comme son nom l'a fait croire longtemps, mais plutôt à Jérusalem, ainsi que l'a révélé un fragment des *Cestes* découvert sur un papyrus d'Oxyrhynque. Officier de l'armée de Septime-Sévère, il fit campagne en Osrhoène (195) et s'y lia avec le roi d'Edesse. Il vint plus tard, à la suite de divers voyages, s'établir vers 220 à Emmaüs-Nicopolis, en Palestine, où il occupa un poste important. Simple laïque, il alliait le christianisme à une certaine superstition. Il fut en correspondance avec Origène à qui il écrivit une lettre (conservée)[7] niant l'authenticité et la canonicité de l'histoire de Suzanne. Origène lui répondit, vers 240, pour lui prouver, au contraire, l'authenticité de tous les passages deutéro-canoniques de Daniel. Une autre lettre de lui, en partie conservée, traite des généalogies du Christ. Il dut mourir entre 240-250. Ses principaux ouvrages sont les *Cestes* et une *Chronographie*.

Les *Cestes*[8] (Κεστοί, broderies) sont des *Mélanges*, traitant de toutes sortes de sujets, guerre, médecine, agriculture, magie, etc. C'est une œuvre profane, quoique Jules fût chrétien quand il l'écrivit, sous Alexandre-Sévère.

---

[1] HIERON., *De Viris*, 56. Voir S. SALAVILLE dans *Dict. Hist.*, col. 1086-1090.
[2] *P. G.*, **10**, 209-236. — [3] *P. G.*, **10**, 1561-1568. — [4] EPIPH., *Haer.*, 67.
[5] *De Viris ill.*, 57.
[6] Fragments conservés dans *P. G.*, **10**... (Incomplet). Voir F. AMANN, *Jules Africain*, dans *Dict. théol.*, col. 1921-1925.
[7] *P. G.*, **11**, 41-48.
[8] *P. G.*, **10**, 45-46.

La **Chronographie** [1], beaucoup plus importante, conservée seulement en partie, comme les " Cestes " d'ailleurs, est une sorte d'histoire universelle, la première qu'ait écrite un chrétien. Elle a été largement utilisée par Eusèbe. Tous les historiographes byzantins l'ont pillée et souvent défigurée. Le but de l'ouvrage était d'établir l'antériorité chronologique de la religion chrétienne sur les fables païennes. Après une première partie théorique, l'auteur dressait, en se basant sur les données bibliques, un tableau *synchronique* des faits sacrés et profanes, depuis le début du monde. Le Christ était né, d'après ses calculs, au milieu du sixième millénaire, en 5.500, et le monde devait finir en l'an 6.000. Jules arrête son histoire en l'an 5.721 ou 221 de notre ère, troisième an d'Elagabal.

2° **Saint Pamphile** [2] fut un des plus fervents admirateurs d'Origène. Né à Béryte, il étudia à Alexandrie, sous Piérius, et vint plus tard s'établir à Césarée de Palestine. Après son ordination sacerdotale, il y ouvrit une école de théologie, développa la riche bibliothèque qu'y avait jadis créée Origène et fit exécuter de nombreuses copies de la Bible sur les Hexaples, copies qu'il revoyait lui-même pour en corriger les fautes.

Mis en prison, sous Maximin, il occupa ses loisirs à composer une *Apologie pour Origène* en cinq livres; Eusèbe, son collaborateur, y en ajouta plus tard un sixième [3]. Cet ouvrage, dédié aux confesseurs condamnés aux mines, défendait la théologie d'Origène contre les attaques nombreuses dont elle commençait à être l'objet. Il ne s'en est conservé que le premier livre dans la traduction latine très infidèle de Rufin.

Pamphile mourut martyr en 309. Il fut un prêtre éminent, orné de toutes les vertus, si l'on en croit Eusèbe, son ami, son auxiliaire et enfin son biographe.

B) **A Antioche,** deux auteurs surtout attirent l'attention : Malchion et Lucien de Samosate.

1° **Malchion** [4], ancien professeur de rhétorique, devenu prêtre et chef d'une école " hellénique " ou philosophique à Antioche même [5], est surtout célèbre par la part qu'il eut au concile tenu en 268 contre Paul de Samosate. C'est lui qui amena l'évêque à fixer sa doctrine en formules précises et détermina ainsi sa condamnation. Saint Jérôme pense [6] qu'il écrivit lui-même la lettre circulaire par laquelle le concile fit connaître l'événement à l'Eglise entière et dont Eusèbe donne un extrait. On ignore les principes qui caractérisaient l'enseignement général de Malchion et la part qu'il put avoir dans les origines de l'Ecole d'Antioche, rivale de celle d'Alexandrie, et qui, d'ailleurs, se rattache plutôt à Lucien.

2° Saint **Lucien** [7], dit **de Samosate,** sa patrie d'origine, ou *d'Antioche*, dont il était prêtre, fut un chaud partisan de Paul

---

[1] *P. G.*, **10**, 63-94.

[2] *P. G.*, **17**, 541-616 (Apologie pour Origène, traduite par Rufin).

[3] Saint Jérôme attribuera toute l'œuvre à Eusèbe, mais celui-ci déclare expressément qu'elle est le fruit de la collaboration des deux amis. *Hist. Eccl.*, VI, 33, 4.

[4] *P. G.*, **10**, 249-260. — [5] EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VII, 29-30.

[6] *De Viris ill.*, 71.

[7] ROUTH, *Reliq. sacræ*, IV, 1-17. Voir, sur saint Lucien, O. BARDENHEWER, *Geschichte...* II, 235-241. — F. PRAT, dans *Dict. Bibl.*, col. 403-407. — L. PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913, p. 14-23. — G. BARDY,

de Samosate. Après la condamnation de ce dernier, il resta longtemps, avec le prêtre *Dorothée*, à la tête d'un groupe d'opposants, frappé d'excommunication par les trois successeurs de Paul, Domnus, Timée et Cyrille. Celui-ci, cependant, obtint enfin sa soumission et le reçut dans l'Eglise, où il resta en paix jusqu'à sa mort. Il fut martyrisé en 312, à Nicomédie, sous Maximin Daïa et mérita ainsi d'être vénéré comme saint.

C'est vers 260 que Lucien fonda la célèbre **Ecole, dite d'Antioche.** A l'exemple d'Origène, il s'attacha à l'étude de la Bible. Il fit, lui aussi, de la version des Septante une recension, qui mérita d'être appelée *commune* (κοινή), tant elle se répandit, à côté de celle d'Origène, qu'il utilisait, et de celle d'Hésychius. Mais à la différence du maître alexandrin, il semble avoir eu surtout en vue un but exégétique plutôt qu'apologétique. Sa méthode d'exégèse, en effet, différait sensiblement de celle d'Origène, surtout par l'importance qu'il attachait à la recherche du *sens littéral*. Les excès de l'allégorisme origéniste justifiaient cette attitude, et la philosophie *aristotélicienne*, que cultivait Lucien de préférence au platonisme cher aux alexandrins malgré leur éclectisme, l'entraînait encore dans cette voie, moins idéaliste que celle d'Origène, plus terre à terre peut-être, mais qui aurait pu être plus sûre. Malheureusement, il lui manqua deux des forces profondes qui dirigeaient les meilleurs des maîtres alexandrins, *l'élan mystique*, si propre à développer le sens chrétien ou théologique [1], et la *docilité* à la voix de la tradition s'exprimant par le magistère de l'Eglise.

Dès lors, les **tendances subordinatiennes** que l'on trouve, en dépit de l'enseignement officiel de l'Eglise, dans certaine spéculation théologique avant le concile de Nicée, se développèrent à Antioche plus qu'ailleurs, plus qu'à Alexandrie même, malgré les écarts de quelques disciples d'Origène. *Arius* se réclamera de Lucien et appellera à son aide tous les anciens *collucianistes*. En avait-il le droit? Lucien est-il le vrai père de l'arianisme? O. Bardenhewer l'affirme [2], ainsi que Duchesne, J. Tixeront. D'autres, à l'exemple de Baronius, l'excusent totalement, ou du moins, se tiennent sur la réserve [3]. Il est certain, cependant, que dans l'ensemble, du

---

Le symbole de Lucien d'Antioche et la formule du synode "In Encœniis" (341), dans *Rech. Sc. Rel.*, 1912, p. 139-155, 230-244. — P. BATIFFOL, *La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le Compte-rendu du *Congrès scient. intern. cathol.* de Paris, 1891, p. 181-186. — [1] Voir *Introduct.*, p. 27. — [2] *Geschichte*, II, p. 237.
[3] Voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 4-5.

moins durant la première partie du IVe siècle, c'est à Antioche et parmi les disciples de Lucien que se recruteront les plus violents propagateurs de l'arianisme [1]. A cela l'esprit du maître, sinon sa propre doctrine, paraît bien avoir contribué pour une grande part [2]. On a cru, sur la foi de Sozomène [3], retrouver, dans un des symboles du synode *In Encæniis* d'Antioche [4] (341) une formule de foi due à Lucien. Cette attribution est loin d'être sûre et démontrée. Cependant, il est probable que la profession de foi en question s'inspire des vues du fondateur de l'Ecole d'Antioche [5].

IV. — AUTEURS ASIATES.

1. **Firmilien de Césarée** († 268) occupa un rang distingué parmi les évêques de Cappadoce et de tout l'Orient. S'il composa des ouvrages, ils sont perdus. Il ne reste de lui que la lettre qu'il écrivit à saint Cyprien (Ep. 75), concernant la rebaptisation des hérétiques [6].

2. **Saint Grégoire le Thaumaturge** [7], évêque de Néo-Césarée dans le Pont, naquit dans cette ville vers 213, de parents riches, mais païens. Après avoir terminé ses études littéraires et juridiques dans sa patrie, il se rendait, avec son frère Athénodore, à Béryte pour se perfectionner dans le droit à la célèbre école de cette ville, quand une circonstance providentielle le fit renoncer à son projet. Venus à Césarée de Palestine, pour des raisons de famille (233), les deux frères y firent connaissance d'Origène et furent immédiatement séduits par la profondeur de sa doctrine. Ils restèrent auprès de ce maître incomparable pendant cinq ans. En 238, ils se décidèrent à rentrer dans leur patrie. Avant leur départ, Grégoire lut à Origène une adresse de forme académique toute pénétrée d'un enthousiasme juvénile, mais sincère. Il y remerciait Dieu de lui avoir donné un tel maître, et il rendait grâces à ce maître d'avoir su donner à ses jeunes disciples le goût de la science sacrée. C'est le Λόγος προσ-

---

[1] Voir plus loin, livre II, p. 302 sq.

[2] Voir, sur Lucien, Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VIII, 13, IX, 6; et saint Jérôme, *De viris ill.*, 77.

[3] *Hist. Eccl.*, III, 5. — [4] Voir plus loin, p. 300.

[5] Voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 243.

[6] Voir parmi les œuvres de saint Cyprien, *P. L.*, 3, 1154-1178.

[7] **Editions** : *P. G.*, 10, 983-1104. Autres éditions, voir à chaque écrit. — **Etudes** : V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. — Voir les auteurs signalés dans les notes suivantes.

φωνητικὸς εἰς Ὠριγένην [1], fort précieux à cause des détails biographiques qu'il contient sur son auteur. — Grégoire, de retour à Néo-Césarée, devint le premier évêque de sa ville natale. Sa vie fut celle d'un apôtre. Nous en connaissons malheureusement peu de détails, la *Vie* écrite un siècle plus tard par saint Grégoire de Nysse étant d'un caractère assez légendaire, ainsi qu'une autre biographie anonyme. Il convertit entièrement sa ville épiscopale. Les nombreux miracles qu'on rapporte de lui témoignent de la profonde influence qu'il exerça. Il assista au concile d'Antioche de 264 et mourut vers 270.

Quoique toute sa vie ait été celle d'un missionnaire, il garda le goût de la spéculation théologique qu'il devait à sa formation. On en trouve la preuve dans le **court symbole** [2] qu'il a laissé. Ce symbole, exclusivement trinitaire, omet la christologie; l'influence de la Bible y est bien moins sensible que celle de la métaphysique. Du reste, la doctrine trinitaire en est remarquable; elle est toute à la gloire du disciple d'Origène, et sans doute aussi du maître : la *distinction* des personnes, leur *égalité* et leur *éternité* y sont nettement affirmées [3].

Une autre œuvre courte, mais importante, de saint Grégoire est son **Epître canonique** [4], écrite à l'occasion des désordres provoqués par une invasion des barbares goths dans le Pont. Le dernier canon, 11, est particulièrement instructif : on y voit déjà constituée la discipline qui distinguait en Asie-Mineure diverses catégories de pénitents. Grégoire en signale quatre : le pécheur devait tour à tour 1. *pleurer* hors des portes de l'église; 2. *écouter* dans le vestibule l'explication de l'Ecriture et partir avec les catéchumènes quand ceux-ci quittaient l'église; 3. *se prosterner* dans l'église au rang des catéchumènes; 4. enfin, même admis à *assister* aux offices avec les fidèles, s'abstenir de communier comme eux, jusqu'à ce que la réconciliation finale lui eût permis de participer aux saints mystères. Saint Basile suit une discipline analogue. En Syrie et en Egypte, on ne paraît pas l'avoir

[1] *P. G.*, **10**, 1051-1104. Nouvelle édit., KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Fribourg. en. Br., 1894.

[2] *Expositio fidei ; P. G.*, **10**, 983-988 (ou HAHN, 185).

[3] Voir J. LEBRETON, *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 11 et J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 491.

[4] *P. G.*, **10**, 1019-1648. Voir A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 364 et suiv.; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I, p. 503.

adoptée, pas plus qu'en Occident, où l'on se contenta d'assimiler les pénitents aux catéchumènes jusqu'à leur pardon définitif.

En dehors des trois écrits signalés, **nous possédons encore** de saint Grégoire : 1. une *Métaphrase* ou *Traduction de l'Ecclésiaste* [1], qui mérite plutôt le titre de paraphrase, à cause de la liberté avec laquelle le texte sacré est reproduit ; 2. un traité dédié à Théopompe *Sur l'impassibilité et la passibilité de Dieu* [2], antérieur peut-être à l'épiscopat et qui montre, sous une forme philosophique, que Dieu, impassible en lui-même, s'intéresse aux actions humaines, et que d'autre part, ce même Dieu, fait homme et devenu passible, s'est montré impassible en triomphant de la mort. — **Nous avons perdu** 1. les lettres de saint Grégoire signalées par saint Jérôme [3] ; 2. le dialogue avec Elien, dont parle saint Basile [4] et dans lequel les sabelliens prétendaient à tort trouver leur doctrine. Divers écrits lui ont été attribués par des faussaires, notamment par les apollinaristes [5]. On doit aussi regarder comme apocryphes la plupart des homélies qui portent son nom [6].

3. **Saint Méthode** [7], évêque *d'Olympe*, en Lycie (Asie-Mineure), est surtout connu pour son opposition à Origène, ce dont Eusèbe l'a puni en le passant sous silence ; aussi avons-nous peu de renseignements sur lui. C'était un *esprit* cultivé, qui goûtait les classiques et les imitait avec un réel talent. La plupart de ses ouvrages sont des dialogues écrits à la manière de Platon qu'il prenait pour modèle. Au point de vue *doctrinal*, il se fait remarquer par son ferme attachement à la tradition, ce qui l'amena, bien avant les controverses ariennes (car il mourut, martyr, en 311), à prendre position contre la spéculation origéniste.

Ses **œuvres** ont malheureusement beaucoup souffert. Plusieurs sont perdues. D'autres nous sont conservées, en partie au moins, soit en grec, soit dans une traduction slavonne du XIe siècle, où on les a retrouvées. D'après leur objet, nous distinguerons les écrits apologétiques ou théologiques, les œuvres exégétiques et les œuvres morales.

---

[1] *P. G.*, **10**, 987-1018.

[2] *Édit.* P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig., 1858, ou PITRA, *Analecta sacra*, IV, Paris, 1883.

[3] *De Viris ill.*, 65. — [4] *Ep.* 210, 5.

[5] Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, II, p. 283 et suiv., ou P. GODET, dans *Dict. théol.*, art. *Grégoire de Néo-Césarée*, col. 1846.

[6] Voir M. JUGIE, *Les Homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge*, dans les *Analecta Bolland.*, 1925, p. 85-95.

[7] **Editions** . *P. G.*, **18**, 27-408. — *Corpus* de Berlin, 1917 (édit. N. BONWETSCH). **Etudes** : J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, I (1e édit.), p. 420-424 ; 9e éd., p. 478 et suiv. — N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.

L'œuvre **apologétique proprement dite** comprenait plusieurs ouvrages *contre Porphyre*, que saint Jérôme estimait fort [1], mais il n'en subsiste rien. C'est pour réfuter le *gnosticisme* que Méthode écrivit le dialogue *Sur le libre arbitre* [2], dont il reste des fragments (en grec). C'est **Origène**, cependant, qu'il attaque le plus. Nous n'avons plus *Xénon*, le dialogue, mentionné par Socrate [3], qui réfutait la doctrine de la création *ab æterno* et qui paraît devoir s'identifier avec le traité *Sur les créatures* cité par Photius [4]. Est également perdue la réfutation de la célèbre homélie *Sur la Pythonisse* dans laquelle Origène aurait admis la réalité de l'apparition de Samuel. Du moins reste-t-il en grec et surtout en slave le texte presque complet du grand dialogue, en trois livres, *Sur la résurrection* [5], intitulé *Aglaophon*, nom d'un médecin de Patare, chez qui a lieu la discussion : Aglaophon, soutenu par Proclus de Milet et Origène, nie l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel, tandis que Eubule et Mémian défendent la doctrine de l'Eglise.

Méthode repousse l'**allégorisme origéniste** et cependant il est, malgré ses principes, amené lui-même à y faire appel, notamment dans quelques *fragments exégétiques* qui nous ont été conservés en slave, concernant : *a*) la distinction des *aliments* et la *vache rousse d'après le Lévitique* (ou plutôt les *Nombres*, XIX) ; *b*) les prescriptions relatives à la *lèpre* (*Lev.* XIII) : *c*) la *sangsue* (*Prov.* XXX, 15) et *les cieux* qui annoncent la gloire de Dieu (*Psal.* 18, 2). — Il devait aussi, comme Origène, avoir interprété spirituellement *le Cantique des Cantiques*, mais son Commentaire est perdu.

Dans l'**ordre ascétique et moral,** nous connaissons de l'évêque d'Olympe un *Discours sur le martyre* ou *les martyrs*, qui est perdu. La version slave a conservé un petit écrit *Sur la vie et la Sagesse* [6], qui est une exhortation à user des biens de ce monde comme s'ils nous étaient seulement prêtés, ce qui est la réalité, et à mettre toute notre espérance dans les biens à venir. Mais le joyau de l'œuvre morale de Méthode et peut-être de toute son œuvre est le célèbre dialogue *sur la virginité*, intitulé le **Banquet** [7], imité de Platon et dont nous avons le texte grec en entier.

Dans le **jardin d'Arété** (ou La Vertu) dix vierges, au cours d'un banquet, font tour à tour l'éloge de la chasteté parfaite, la présentant comme perfection de la vie chrétienne et comme moyen de ressembler au Christ. Arété décerne la palme à la huitième, Thècle, qui entonne aussitôt au Christ et à l'Eglise, son épouse, un hymne d'actions de grâces (en 24 strophes). Malgré une certaine monotonie, provenant des répétitions inévitables dans le plan adopté, on

[1] *Ep.* 48, 13 et *Ep.* 70, 3. — [2] *P. G.*, **18**, 239-266. — [3] *Hist. Eccl.*, VI, 13.
[4] *Bibl.*, col. 235. — [5] *P. G.*, **18**, 265-330.
[6] Edit. BONWETSCH, *Methodius von Olympus.*
[7] *P. G.*, **18**, 27-220. Voir C. CAREL, *S. Methodii Patarenis convivium decem virginum*, Paris, 1890.

admirera, dans cette belle œuvre, avec l'élévation des sentiments et la profondeur mystique du sens chrétien de l'auteur, la richesse et la variété des points de vue qui y sont tour à tour présentés.

La virginité rend l'âme *semblable* à Dieu [1] et au Christ, qui est le roi des vierges (ἀρχιπάρθενος) comme il est le prince des prêtres, des prophètes, des pasteurs et des anges [2]. Elle est un *don de Dieu*, de la Sagesse, de l'Esprit septiforme qui seul renouvelle l'homme et le conduit à la perfection [3]. Elle est un *don à Dieu*, la plus agréable oblation qui lui soit faite, le sacrifice offert sur l'autel d'or [4]. Elle est un lis et un martyre [5]. Elle est le triomphe de la constance dans la lutte de l'esprit contre la chair [6] : ce point de vue est développé par Thècle avec une grâce et une force qui lui assurent la victoire. — En de nombreux passages, l'auteur allégorise comme Origène, dont il s'inspire d'ailleurs visiblement.

Bien qu'il n'ait pas le génie du maître alexandrin et reste un auteur de second plan, saint Méthode est, en définitive, le premier théologien de son époque.

CHAPITRE X.

Ecrits anonymes du IIIe siècle.

I. — ÉCRITS ANONYMES ORIENTAUX.

A) **De recta in Deum fide** [7]. Dans ce remarquable ouvrage, en cinq dialogues, *Adamantius* défend la vérité catholique, d'abord contre deux marcionites qui présentent la doctrine des deux ou trois principes (*Dial.* I et 2), puis contre un partisan de Bardesane, qui, appuyé par des Valentiniens, expose les théories gnostiques sur l'origine du mal et affirme l'impossibilité de l'incarnation de Dieu et de la résurrection des corps. Le païen Eutrope, choisi comme arbitre de la discussion, se déclare convaincu par Adamantius et se convertit. — Qu'Adamantius désigne Origène dans la pensée de

[1] *Conviv.*, I, 4. — [2] *Ibid.*, I, 4, 5. — [3] *Ibid.*, III, 8.
[4] *Ibid.*, V, 4, 8. — [5] *Ibid.*, VII, 1, 3. — [6] *Ibid.*, VIII, 2, 17.
[7] **Edition** : *P. G.*, II, 1793-1884. — Mieux H. Van de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog. des Adamantius*, Leipzig, 1901. — **Etudes** : O. Bardenhewer, *Geschichte*, II, 248-255. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.* I (Ire édit.), p. 424-427.

l'auteur, rien de plus vraisemblable; mais qu'Origène lui-même soit l'auteur du dialogue, comme le croyaient déjà saint Basile et saint Grégoire [1], cela est inadmissible, puisque saint Méthode d'Olympe est signalé dans l'écrit. L'ouvrage doit être reporté aux premières années du IVe siècle; il a été, sans doute, composé en Syrie. L'auteur est un vrai *théologien*, doué d'une sérieuse culture philosophique. Sa *doctrine* est indépendante de celle d'Origène. On ne remarque pas en lui, cependant, d'intention polémique contre le grand Alexandrin.

B) La **Didascalie des Apôtres** [2] (Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων) se donne comme *l'enseignement catholique des Douze Apôtres et des saints disciples de notre Sauveur*. C'est un recueil de préceptes de morale et de discipline, qui forme le premier essai connu d'un *Corpus* de droit ecclésiastique. Il compte 25 ou 27 chapitres suivant les éditeurs. Après quelques conseils destinés à tous les chrétiens et notamment aux personnes mariées (ch. 1-3), il traite surtout des devoirs de la *hiérarchie* et d'abord de son degré supérieur (4-12) ou de l'*évêque*, vers qui tout converge et qui a une autorité absolue dans l'Eglise, concernant l'enseignement, les sacrements, les affaires temporelles; il parle ensuite de la *hiérarchie subalterne* (13-20), qui comprend les prêtres, les diacres, les veuves et les diaconesses, peut-être le lecteur et le sous-diacre (celui-ci est désigné une fois). Les *derniers chapitres* (21-27) s'occupent, en dehors du jeûne (22), de diverses questions doctrinales : résurrection des morts, rapports avec les hérétiques, rapports de la Loi et de l'Evangile.

Cet écrit, imité de la Didaché, est une **œuvre originale,** bien que l'auteur ait puisé aux sources les plus diverses; mais elle est dépourvue de toute valeur littéraire. Elle est très précieuse pour l'histoire de la discipline ecclésiastique. L'auteur paraît en être un évêque de quelque bourgade de campagne, dans la Syrie du Nord, écrivant sans doute dans la seconde partie du IIIe siècle, à en juger par le souvenir des persécutions et l'opposition au rigorisme, celui des novatianistes sans doute.

---

[1] *Philoc.* XXIV, 8.

[2] **Editions** : F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1906. — Trad. franç. : F. NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*, Paris, 1902 (2e éd. 1912). — **Etudes** : F. NAU, *Didascalie...* dans *Dict. théol.*, col. 734-748. — X. FUNK, *Rev. Hist. Eccl.*, 1902, article sur *La date de la Didascalie*. — M. VIARD, *La Didascalie* (thèse), Langres, 1906.

II. — ÉCRITS ANONYMES OCCIDENTAUX.

Nous ne mentionnerons que les plus célèbres, ceux qui ont été **attribués à saint Cyprien,** ou du moins les plus connus de ceux-ci [1].

Plusieurs ont déjà été signalés :

1. Le **De spectaculis** et le **De bono pudicitiæ,** qui doivent plutôt être des œuvres de Novatien (voir ch. VI, p. 242).

2. L'**Ad Novatianum,** qui vers 253 réfute Novatien avec une virulente énergie (voir ch. VI, p. 243).

3. Le **De rebaptismate**, vigoureux pamphlet, qui défend la thèse romaine contre saint Cyprien (voir ch. VII, p. 250).

Mentionnons en outre :

1. Le **De aleatoribus** [2], dont A. HARNACK a voulu faire le plus ancien écrit chrétien de la langue latine en l'attribuant au pape Victor I, et qui dépend en réalité de saint Cyprien dont les œuvres sont mises à contribution : c'est un sermon, assez faible au point de vue littéraire, mais d'une éloquence singulièrement puissante dans la condamnation de la fureur *des jeux de hasard.* Il faut l'attribuer à un évêque et plus vraisemblablement à un pape, car l'auteur, élevé " au siège de vicaire du Seigneur ", porte l' " origine de *l'authentique apostolat* sur lequel le Christ a fondé l'Eglise " [3].

2. Le **De Pascha computus,** écrit pour Pâques 243, essaie de corriger le comput d'Hippolyte, dont l'imperfection est connue [4].

3. Le **De laude martyrii,** discours aussi médiocre pour le fond que pour la forme [5].

Les autres écrits attribués à saint Cyprien sont ou moins connus que ceux-ci, ou plus sûrement d'une époque postérieure (IVe ou Ve siècle).

III. — LES ACTES DES MARTYRS [6].

On donne **le nom d'Actes des Martyrs** aux écrits anciens racontant les derniers moments des confesseurs de la foi et

---

[1] **Editions :** *P. L.*, 4, et G. HARTEL, *Corpus* de Vienne. — **Etudes :** voir O. BARDENHEWER, *Geschichte...* II, 440-453. — P. GODET, art. *Cyprien (Saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2464-2466.

[2] *Texte u. Untersuchungen*, V, 1, Leipzig, 1888. Voir les arguments de Harnack et les remarques de A. D'ALÈS, dans les *Etudes*, 1905, t. 104, p. 291-317. Voir aussi l'Etude critique faite par le *Séminaire d'Hist. Eccl.* de Louvain, 1891.

[3] Chap. I. — Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, II, 447.

[4] P. MONCEAUX, *Hist. litt. Af. chrét.* II, 97-102.

[5] *Ibid.*, 102-106.

[6] D. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689; supplément par LE BLANT, *Les Actes des martyrs*, Paris, 1883. — KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tubingue, 1901 ; GEBHARDT, (même titre), Berlin, 1902. — H. LECLERCQ, *Les Martyrs*, I-III, Paris, 1902-1904 ; et *Les Actes des Martyrs*, dans *Dict. Arch. lit.*, I, 1903, col. 373-446. — A. DUFOURCQ, *Etude sur les* Gesta Martyrum *romains*, Paris, 1900-1907 ; et *Actes des Martyrs*, dans

destinés soit à perpétuer leur souvenir, soit à édifier les fidèles. Ils étaient lus à la communauté au jour anniversaire, que l'on solennisa de très bonne heure. Les Eglises se les communiquaient aussi l'une à l'autre, ce qui permit d'en constituer des recueils. Eusèbe, avant la persécution de 303, avait fait lui-même un recueil très complet de tous les écrits authentiques qu'il avait pu se procurer sur la mort des martyrs des trois premiers siècles *(Actes des anciens martyrs)*. Malheureusement, cette œuvre d'un prix inestimable, est perdue; il ne s'en est conservé que des fragments peu importants. Nous avons, du moins, en entier une relation qu'il composa "Sur les martyrs de la Palestine durant la dernière persécution (303-311)"[1].

Il importe, pour apprécier à leur juste valeur les documents qui nous restent sur les martyrs des premiers siècles, de les diviser en trois catégories. *a*) Les **Actes proprement dits** *(acta, gesta)* sont des documents civils officiels, les procès-verbaux dressés par les greffiers du tribunal *(notarii)* et relatant la comparution, l'interrogatoire et la condamnation des martyrs. Ces pièces étaient conservées dans les archives; les chrétiens en obtenaient parfois une copie, grâce à la complicité des fonctionnaires. Ces compte-rendus, généralement courts et secs, nous sont parvenus le plus souvent précédés d'une petite introduction et d'une conclusion qui les rétablissent dans leur cadre ou visent à l'édification.

b) Des **relations de martyres** ont été aussi souvent composées soit par des **témoins oculaires,** soit par des contemporains : ce sont les *passiones*, *martyria*. Pour n'être pas des documents publics, ces récits n'ont pas moins de valeur que les premiers, d'autant que certains sont des écrits officiels d'une Eglise à l'autre.

c) Enfin, il existe des **récits de martyres,** beaucoup plus nombreux que les précédents, composés **longtemps après** les événements qu'ils racontent et qui n'ont d'autre valeur historique que celle de la source dont leur auteur s'inspire. Dans certains, elle est très grande; dans le plus grand nombre, elle est nulle, l'auteur n'ayant eu d'autre règle que d'amplifier ou d'embellir, au gré de son imagination et dans un but de piété, un thème traditionnel plus ou moins fidèlement transmis.

Dict. Hist. Géogr., I, 1910, col. 396-408. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, II, chapitre supplémentaire, p. 611-641.

[1] Voir plus loin, p. 314.

Les Actes des deux premières catégories ont tous, à la différence des derniers, une **autorité indiscutable** et leur importance est grande pour l'apologétique et pour l'histoire. La vérité éclate dans ces documents, où tous se dépeignent dans leur naturel. Juges et martyrs nous y apparaissent tels qu'ils durent être, en effet, les uns appliquant la loi souvent à contre-cœur, mais sans hésitation et par devoir; les autres se laissant condamner simplement et sans bravades, et mourant sans crainte, pour leur foi. Il existe seulement une quarantaine de pièces de ce genre sur les martyrs des premiers siècles [1] et encore certaines ne nous sont parvenues que dans une rédaction postérieure, mais qui reproduit une partie au moins des actes primitifs.

Les principaux **procès-verbaux officiels** conservés sont :

1. Les Actes *de saint Justin* et de ses compagnons († 163-167).
2. Les Actes des *martyrs de Scillium*, Afrique (17 juillet 180), certainement contemporains des événements, et peut-être procès-verbal officiel.
3. Les Actes proconsulaires *de saint Cyprien* (14 sept. 258).

Les plus anciens **récits de témoins oculaires** *ou contemporains* sont :

1. Le Martyre *de saint Polycarpe* (écrit en 155-157) [2].
2. Les Actes *des saints Carpus, Papylus, Agathonice* († 161-162).
3. La lettre *de l'Eglise de Lyon et de Vienne* sur les Martyrs de 177 (écrite en 177-178) [3].
4. Les Actes *d'Apollonius* († 180-185).
5. La passion *des saintes Perpétue et Félicité* († 7 mars 203 probablement), dont la recension longue, la plus ancienne, date de 303 environ et peut être, selon beaucoup d'auteurs, attribuée à Tertullien. Les visions et charismes dont parle l'écrit ne prouvent nullement que les saintes fussent montanistes, bien que l'auteur paraisse montrer quelque inclination vers les doctrines des Phrygiens.

[1] Voir O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 615-641.

[2] Voir *supra*, p. 72.

[3] Peut-être œuvre de saint Irénée; cependant, rien de certain à cet égard, F. VERNET, *Irénée (Saint)* dans *Dict. théol.*, col. 2405. Voir ci-dessus, p. 138.

LIVRE DEUXIÈME

Le grand siècle patristique

(Deuxième période : De 300 à 430)

INTRODUCTION.

I. — VUE D'ENSEMBLE. — DIVISION ET CARACTÈRES DE LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE AU IVe SIÈCLE.

La période qui s'étend de saint Athanase à la mort de saint Augustin est regardée à bon droit comme l'**âge d'or** de l'ancienne littérature ecclésiastique. Jamais celle-ci n'a jeté un si vif éclat, jamais elle n'a été illustrée par tant de génies, jamais ses écrivains n'ont produit tant de chefs-d'œuvre. Si l'on veut même préciser davantage, il faudra dire que, dans cette courte période, il est un moment où cette fécondité littéraire est plus particulièrement remarquable; c'est celui qui en constitue la deuxième partie et qui s'étend de 361 à 430.

On trouve, en effet, **deux parties** bien distinctes dans ces quelque 130 ans que nous appelons, en un sens large, le *IVe siècle*, qui furent les témoins des grandes controverses ariennes et pélagiennes, et qui précédèrent immédiatement l'ouverture des interminables débats sur la christologie. Dans la **première partie,** 300-361, l'arianisme condamné à Nicée, tient tête et semble enfin triompher, mais *saint Athanase* en Orient, *saint Hilaire* en Occident lui ont opposé une résistance invincible et en définitive victorieuse. Cependant, c'est dans la **deuxième partie** seulement (361-430) que sonne l'heure de cette victoire. Alors paraissent en Orient ceux qu'on appelle *les Cappadociens*, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, et le plus illustre représentant de l'Ecole d'Antioche, *saint Jean Chrysostome*. En Occident, à côté d'un *saint Jérôme*, Docteur des Ecritures, voici un *saint Ambroise*, le Docteur de l'indépendance de l'Eglise, et un *saint Augustin* qui est non seulement le Docteur de la grâce, mais le Docteur universel : d'un trait, il porte la

théologie latine à une hauteur qui l'affranchit de façon définitive de l'Orient, d'Origène en particulier; il sera désormais, durant des siècles, le principal, sinon l'unique inspirateur de la pensée chrétienne occidentale. Une nuée d'auteurs secondaires encadrent chacune de ces grandes figures.

Les **caractères** les plus saillants de la littérature patristique de ce temps nous paraissent être :

1. La présentation de la vérité chrétienne, par la parole ou la plume, en *une forme classique* très remarquable chez les grands auteurs, nourris dès l'enfance de la littérature antique et qui parfois poussent eux-mêmes les jeunes chrétiens à s'y former à l'art de bien dire;

2. La *vigueur de la pensée*, provenant et de la fermeté d'une foi très clairvoyante, et du recours constant à une raison développée par une profonde culture philosophique, ce qui n'empêche pas ces Pères de nourrir de la méfiance vis-à-vis des doctrines des anciens philosophes, comparées à la doctrine chrétienne;

3. Enfin l'*universalité* des sujets traités : tous les genres ont été alors touchés, et presque toujours avec succès : l'exégèse, l'apologétique, la controverse, la théologie dogmatique et morale, l'ascétique, l'histoire, la poésie même, l'éloquence surtout, qui présente alors d'incomparables modèles.

Très nombreuses et variées furent **les causes** qui contribuèrent à promouvoir ces magnifiques progrès. Signalons les principales :

1. La conversion de la *société cultivée* de l'empire, qui, d'une part, donna à l'Église des hommes éminents par le savoir et l'éloquence, et d'autre part, exigea de ceux qui lui adressaient la parole une langue plus pure;

2. La *paix relative* dont jouirent les chrétiens après la conversion des empereurs, ce qui permit aux mieux doués d'entre eux de s'adonner à la culture des lettres et à la composition d'ouvrages de longue haleine;

3. L'importance des questions agitées dans les controverses provoquées par ce que l'on a appelé les *grandes hérésies;*

4. Enfin, le développement de *la vie monastique*, qui, en attirant dans la solitude des esprits supérieurs, leur a permis de mûrir leur pensée dans le silence et la prière, de lui donner plus de profondeur et de solidité. Les plus grands docteurs de l'époque ont été des ascètes.

II. — LE MILIEU SOCIAL ET INTELLECTUEL.

A) **L'Eglise et l'Etat.** — Ce qui distingue essentiellement le IVe siècle de la période précédente, c'est la réconciliation enfin accomplie de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise, déclarée libre par l'édit de Milan (313), reçut de Constantin d'abord, puis de ses successeurs des faveurs de plus en plus nombreuses, jusqu'à ce qu'elle devînt religion d'Etat sous Théodose. Le règne de Julien l'Apostat marqua une simple halte dans l'évolution lente qui conduisit le christianisme à cette situation privilégiée [1].

Les **avantages** de cette politique religieuse des empereurs chrétiens furent considérables. Contentons-nous de brèves indications :

1. Le *paganisme*, privé de l'appui du pouvoir qui était son principal soutien, perdit bien vite toute force dans les cités, et les missionnaires chrétiens purent achever leur œuvre de pénétration dans les campagnes, où les vieux cultes se maintenaient encore vivaces ;

2. Grâce aux franchises qui lui furent accordées dans l'ordre civil, le *clergé* put se développer rapidement, constituant en quelque sorte un corps indépendant, libre de s'adonner en paix à son ministère ;

3. L'*épiscopat*, ou plutôt la haute hiérarchie qui le groupe en provinces ecclésiastiques, s'affermit de tous les privilèges qui lui furent accordés, et qui le plus souvent allaient de pair avec la grandeur politique des cités ;

4. Des *assemblées conciliaires* plus grandes que toutes celles qu'on avait vues jusque là purent dès lors se tenir plus souvent, et donner aux décisions prises une solennité qui, en montrant leur importance, pourrait accroître leur autorité.

Mais ces avantages, si précieux fussent-ils, n'allaient pas sans de graves **inconvénients** :

1. Le *césaropapisme* est le plus connu : on appelle ainsi la tendance du pouvoir civil à régler lui-même avec autorité les questions d'ordre religieux, à être " Pape " en même temps que " César ". Sans doute, Constantin ne se considérait que comme *l'évêque du dehors* (τῶν ἐκτὸς ... ἐπίσκοπος) [2], mais plusieurs actes de la fin de sa vie, favorables aux ariens, prouvent qu'il exagéra ce rôle. Son fils Constance pénétra jusque dans les " lieux saints ", suivant le mot de saint Athanase [3] : durant dix ans (351-361), il incarna le césaropapisme sous ses traits les plus odieux, et il n'eut que trop d'imitateurs en Orient [4].

---

[1] Voir P. ALLARD, *Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose*, Paris, 1897, pages 155-289.

[2] EUSÈBE, *Vita Const.*, IV, 23. Quelle qu'ait été la signification première de ce mot célèbre, prononcé par Constantin dans un banquet, on peut y trouver une " ingénieuse formule de la liberté de l'Eglise chez elle, liberté à laquelle Constantin entendait ne pas porter atteinte " (P. BATIFFOL, *La paix Constantinienne*, p. 353. — [3] *Hist. arian.*, 77.

[4] M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I (Paris, 1926), p. 66 sq.

2. Plus dangereux peut-être que cette intrusion de l'Etat est le *servilisme* que créèrent peu à peu ces faveurs dans le haut clergé, et qui porta trop d'évêques à se soumettre aux caprices de la cour, en Orient surtout. C'est ce " libéralisme " qui fut le principal appui des ariens et devait retarder jusqu'à la fin du siècle le triomphe de la foi nicéenne; c'est même à cause de lui que le césaropapisme fut possible et fit tant de ravages; trop peu d'hommes surent lui résister.

3. Un *libéralisme doctrinal* plus grave encore aurait été la conséquence fatale de cette conduite de l'épiscopat arien, si des voix puissantes, celles d'un Athanase en Orient, d'un Ambroise en Occident, n'avaient opportunément rappelé les principes et hautement affirmé l'indépendance de l'Eglise et du spirituel.

B) Le **fractionnement de l'empire** qui commençait à s'opérer au IVe siècle pouvait aggraver ces tendances fâcheuses, résultat naturel de l'union étroite qui liait l'Eglise à l'Etat. L'initiative prise par Dioclétien de diviser l'empire en deux parties, l'*Orient* et l'*Occident*, eut de graves conséquences. Le rétablissement de la monarchie par Constantin en 323, après la défaite de Licinius, n'arrêta pas le mouvement. A sa mort, la division fut reprise, et ce n'est pas la politique religieuse de Constance II qui aurait pu la contrarier : loin de rapprocher les âmes, elle accusa les sentiments qui portaient en des sens fort divers, même au point de vue religieux, l'Orient et l'Occident. L'unité de tout l'empire ne fut rétablie que pour peu de temps par Théodose, et après lui la scission fut définitive. Sans doute, les invasions barbares ont contribué à ce résultat, mais il ne faut pas croire que la division administrative ne répondit pas à de réelles et profondes aspirations.

Ce fait est très important, car il allait constituer pour l'Eglise un grave danger, à cause précisément de la tendance trop accentuée au IVe siècle dans une grande partie de l'épiscopat, oriental surtout, à lier l'Eglise à l'Etat. Cet épiscopat était arien, mais il créa des habitudes contre lesquelles on ne réagit pas assez, même quand furent réjetées les erreurs doctrinales [1]. Le sens de **l'unité chrétienne** qui jusqu'alors avait été, non pas créé, mais *favorisé par l'unité de l'empire*, allait être maintenant *contrarié* par sa division et d'autant plus qu'à la branche orientale s'attacherait tout le prestige

[1] Les premiers grands traités *De Ecclesia* datent seulement du XVIe siècle. Il ne faut donc pas exiger, en ce sujet, trop de précisions des anciens docteurs qui ne l'ont pas *étudié* avec tant de soin que les modernes et au même point de vue. On en trouve néanmoins l'essentiel dans les Pères occidentaux qui ont combattu le donatisme. Les orientaux, surtout préoccupés cependant d'autres périls que courait l'Eglise en leurs pays, fournissent eux-mêmes sur ces questions de très précieuses données.

dont avait joui, à juste titre, le premier empereur chrétien. Ce prestige allait même s'incarner en une œuvre durable qui garderait son nom, qui était sa ville, Constantinople.

C) La **société chrétienne** de laquelle sont issus les grands docteurs dont nous avons à parler et à laquelle ils s'adressent par leurs œuvres, se fait remarquer par *une foi très ferme*, qui porte les âmes à se passionner pour telle ou telle doctrine, pour la solution des problèmes religieux agités. Cette foi s'allie, chez un certain nombre de chrétiens, avec des restes d'*habitudes païennes* qu'a laissé parfois subsister leur conversion trop rapide, à la suite des princes, et que les Pères combattront avec force : saint Jean Chrysostome est le plus illustre de ces réformateurs, et il fut le martyr de cette mission. La société gréco-romaine du IVe siècle est aussi très cultivée, au point de vue *littéraire* et philosophique; elle est avide de *comprendre* sa foi [1]. Cette *curiosité*, qui peut être excellente, si elle est maintenue dans de justes limites, peut aussi dégénérer, si l'esprit *philosophique* prend le dessus. On comprendra mieux les dangers et les avantages de cet état d'esprit en étudiant les *hérésies* diverses qui paraissent alors et les grandes *tendances* doctrinales qui entraînent les intelligences au sein même de l'orthodoxie.

III. — LES HÉRÉSIES AU IVe SIÈCLE.

Nous nous contenterons ici d'indications très sommaires, nous réservant de revenir plus tard sur l'une ou l'autre des plus importantes de ces erreurs, et renvoyant pour les autres aux traités spéciaux ou aux histoires générales.

Nous trouvons au IVe siècle, dix espèces au moins d'hérétiques. Les cinq premières (A) concernent la *Trinité* ou la *christologie;* les cinq dernières (B) sont très diverses par leur objet.

A) 1. Les **ariens** ou partisans d'Arius, sont les négateurs de la *divinité du Verbe*, et par conséquent de la Trinité. Ils ruinent aussi du même coup l'Incarnation et la Rédemption. (Voir p. 299 sq.).

2. Les **pneumatomaques** sont les négateurs de la *divinité du Saint-Esprit*, et par suite aussi de la Trinité. Leur erreur n'est que le développement de l'arianisme; aussi les confondait-on parfois avec les ariens ou les semi-ariens. On les appelait encore *Macédoniens*, *Marathoniens*, ou *Tropicistes*. (Voir p. 308).

[1] Les chrétiens du début du IIIe siècle, au contraire, semblent avoir eu de la défiance vis-à-vis de cette curiosité. Voir ci-dessus, p. 164.

3. Les **sabelliens** ou partisans de Sabellius, affirmaient que les personnes divines ne sont pas des réalités mais plutôt des *modalités*, des manifestations diverses d'une seule et unique personne qui est Dieu ; d'où le nom de *modalistes*. On les appelle encore *photiniens*, parce que leur erreur, combinée avec l'adoptianisme, fut défendue par Photin, évêque de Sirmium, disciple de Marcel d'Ancyre et partisan comme celui-ci de l'ὁμοούσιος. (Voir p. 166 et suiv., p. 320).

4. Les **apollinaristes** ou partisans d'Apollinaire, affirmaient, pour maintenir plus sûrement la divinité du Christ, que l'*humanité* du Sauveur était *incomplète*, ne comprenant que le corps et l'âme sensible, le Verbe remplaçant en lui l'âme spirituelle. (Voir p. 436).

5. Les **nestoriens** ou partisans de Nestorius, sont les négateurs de l'*unité personnelle du Christ;* ils distinguent en lui deux personnes, l'homme et Dieu, supprimant ainsi l'*Homme-Dieu*. Le nestorianisme n'a éclaté que vers 430, mais il était contenu, au moins sous forme de tendance, dans le *dualisme christologique*, favorisé par l'Ecole d'Antioche. (Voir p. 447).

B) 6. Les **origénistes** ou partisans d'Origène, *au sens strict* où nous l'entendons ici, sont les défenseurs des erreurs eschatologiques émises par lui, au moins à titre d'hypothèse, concernant en particulier le caractère temporel des peines de l'enfer. (Voir p. 203-204, 210).

Le *large origénisme* de l'Ecole d'Alexandrie, favorable à une prudente exégèse spiritualiste à tendance mystique, est à distinguer de ces erreurs [1].

7. Les **manichéens** ou sectateurs de Manès, étaient les partisans de deux principes éternels et ennemis irréductibles, le *Bien* et le *Mal*, dont l'opposition leur semblait expliquer parfaitement tous les mystères de la nature comme des âmes. (Voir p. 163).

8. Les **donatistes** ou partisans de Donat de Carthage, organisateur de la secte, affirmaient que seuls *les justes* et les saints font, dès ici-bas, partie de *l'Eglise même visible*, et que la *validité des sacrements* dépend de la sainteté — intérieure — du ministre. (Voir p. 380).

9. Les **pélagiens** ou partisans de Pélage, sont les défenseurs d'une sorte de *toute puissance de la volonté humaine dans l'ordre moral*, concernant le bien à faire et le mal à éviter ; ils nient la nécessité, sinon l'existence, d'une grâce intérieure atteignant la volonté. (Voir p. 381).

10. Les **priscillianistes** ou partisans de Priscillien, propagèrent en s'appuyant, à tort ou à raison, sur lui, une doctrine qui associe le sabellianisme au manichéisme et à diverses théories origénistes. (Voir p. 591.)

IV. — TENDANCES DOCTRINALES. ECOLES D'ALEXANDRIE ET D'ANTIOCHE.

Nous n'avons signalé, parmi ces hérésies, que les erreurs niant les vérités fondamentales du christianisme. Du reste, les Pères qui ont dû les combattre ont pu avoir et ont eu de

[1] Le pseudo-mysticisme des **Euchites** (voir p. 292), n'a rien de commun dans ses origines avec l'origénisme.

fait, tout en restant dans les limites de l'orthodoxie, des tendances particulières dans l'exposé de ces grandes vérités. C'est en Orient qu'elles sont le plus nettement marquées. Nous en distinguerons deux principales, caractérisant, l'une l'*Ecole d'Alexandrie*, l'autre l'*Ecole d'Antioche*, à côté de celle que l'on peut appeler l'*Ecole traditionaliste*.

A) L'Ecole d'Alexandrie.

1. L'*ancienne Ecole d'Alexandrie* [1] avait connu, au IIIe siècle, deux générations de grands esprits, de valeur très inégale d'ailleurs : les fondateurs furent Clément et Origène; leurs successeurs, Denys, Théognoste, Pierius, continuèrent leur œuvre. La **nouvelle Ecole** remplit tout le IVe siècle. Elle est représentée d'abord, *en Egypte* même, par saint Athanase et par Didyme l'Aveugle, qui restent fidèles aux principes du Maître, tout en les atténuant dans l'application, et à la fin du siècle, par *les Cappadociens*, qui furent à la fois les plus brillants et les plus sages des disciples d'Origène.

2. De l'**exégèse spiritualiste** des Alexandrins il a été suffisamment parlé déjà [2]. Rappelons les autres traits qui achèvent de donner à leur Ecole sa physionomie propre.

3. Nous y observons quatre **principales tendances.**

a) Leur *mysticisme* est connu; il est l'âme de leur méthode exégétique. Nous appelons " mysticisme " leur tendance à s'élever à *la contemplation de Dieu* soit en lui-même, soit dans sa parole contenue dans l'Ecriture, soit dans ses œuvres. Cette tendance contemplative devait avoir une heureuse influence sur leur théologie [3].

b) La *philosophie platonicienne*, qui a leurs préférences, les oriente dans le même sens par la considération des idées divines et de toute chose en ces idées.

c) En *théologie*, leur foi très ferme en la *divinité du Verbe* les porte à poser nettement son *identité substantielle* avec le Père. Leur sens de la tradition leur a fait remarquer d'abord dans Origène les passages où il affirme la divinité du Fils, même si ces passages ont moins de relief que ceux où il semble le subordonner au Père. L'ὁμοούσιος défini à Nicée est accepté

---

[1] Voir ci-dessus, p. 165, 171, 179, 192 sq. — [2] Voir ci-dessus, p. 197-201.

[3] Cette tendance est *mystique*, parce que la contemplation suppose chez eux l'aide d'une lumière supérieure que Dieu accorde aux âmes pures et parfaites. Voir *l'Introduction générale* à la Patrologie, p. 27-29, et les chapitres consacrés à Clément d'Alexandrie, p. 176 sq., et à Origène, p. 203.

de confiance et devient leur formule préférée. Ainsi l'*unité de Dieu* est posée en premier lieu dans leur esprit; ils y insistent, au risque de se faire accuser de sabellianisme, à tort d'ailleurs.

d) En *christologie*, même tendance à mettre en lumière *le côté divin* de l'Homme-Dieu, sa nature divine, sa personne divine surtout, au risque de laisser un peu dans l'ombre l'humanité, comme, en exégèse, on s'arrête à peine à la lettre pour atteindre d'un trait *l'esprit*, l'élément divin. Les alexandrins seront les défenseurs de l'*unité substantielle et personnelle* du Christ, et au siècle suivant, un saint Cyrille l'affirmera même avec tant de force que le monophysisme s'autorisera de ses formules hardies, en travestissant, du reste, sa pensée.

B) L'Ecole d'Antioche [1].

1. On distingue d'ordinaire dans l'**histoire de l'Ecole** d'Antioche trois périodes :

a) Une période *de formation*, s'étendant de 260 à 360 environ, et comprenant les origines lointaines de l'Ecole sous l'influence des prêtres Lucien et Dorothée [2], et ses développements au IVe siècle, avec les premiers disciples de Lucien [3], parmi lesquels, dans leur ensemble, se recrutèrent les partisans du subordinatianisme arien;

b) Une *période d'éclat* (360 à 430), pendant laquelle elle produisit des maîtres particulièrement illustres, d'une sûreté doctrinale d'ailleurs très inégale, Flavien, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et surtout saint Jean Chrysostome.

c) Enfin, une *période de décadence*, après 430, par suite du discrédit que jeta le nestorianisme sur les méthodes et la doctrine de l'Ecole.

2. C'est surtout **en exégèse** qu'elle s'opposa à l'Ecole d'Alexandrie. Pour réagir contre les abus de l'allégorisme, elle posa en principe "que tout passage des Saints Livres avait un *sens littéral*, soit propre, soit figuré. Par une considération attentive du génie de l'hébreu ou du grec, par une comparaison avec les passages similaires des Auteurs Sacrés, par une explication grammaticale et historique, on arracha

---

[1] Voir L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1913 (*Introduction :* l'Ecole exégétique d'Antioche, p. 1-41).

[2] Voir ci-dessus, p. 269-271.

[3] Citons avec Arius lui-même Eusèbe de Nicomédie, Asterius de Cappadoce, et Eunomius. Le cas d'Eustathe d'Antioche est plus complexe. Voir p. 290.

aux paraboles et aux métaphores leur sens réel. A côté de ce sens littéral propre ou métaphorique, on admit un *sens typique* toujours basé sur le sens littéral et destiné à exprimer les rapports qui existaient entre les deux Testaments " [1]. Et dans *la pratique* on s'en tenait aux règles suivantes :

a) Un seul sens littéral est à rechercher dans chaque page de l'Ecriture.

b) Ce sens est le premier qu'il faut fixer.

c) Il n'est jamais inutile, contradictoire, indigne de Dieu.

d) Enfin, il est le fondement du sens typique, lorsque celui-ci existe [2].

Tout cela était sage et devait mettre un frein aux fantaisies que pouvait provoquer la méthode alexandrine. Ces principes, qui ont fini par s'imposer, furent malheureusement trop poussés, et tous les maîtres d'Antioche n'évitèrent pas **les écueils** auxquels cet excès devait les conduire. " Examinée avec les préoccupations constantes d'un grammairien ou d'un historien, la Sainte Bible pouvait devenir entre leurs mains un écrit profane, dont ils ne sentiraient plus le souffle divin " [3]. L'importance attachée à *la lettre* fit trop négliger *l'esprit*, l'élément divin de l'Ecriture. On voulait réagir contre un abus, et comme il arrive souvent en pareil cas, on tomba dans un excès contraire.

3. On était, d'ailleurs, entraîné à Antioche par **d'autres tendances** qui, légitimes en soi, pouvaient accentuer le péril signalé.

a) Le mysticisme des Alexandrins fait place, chez les antiochiens, à un *moralisme* qui, en saint Jean Chrysostome, a inspiré des chefs-d'œuvre irréprochables, mais qui, avec Théodore de Mopsueste, prend une saveur fortement pélagienne, au fond naturaliste.

b) La *philosophie d'Aristote*, qui est surtout cultivée à Antioche, favorise, d'autre part, une méthode de recherches précise, positive, analytique, mais un peu terre à terre, et assez inclinée vers un certain rationalisme, qui émoussera chez plusieurs le sens de la tradition.

c) En *théologie*, on pose nettement à Antioche la distinction des *Personnes divines*, affirmée par l'Ecriture, et pour bien maintenir leur réalité, on les appelle *hypostases* (ὑπόστασις

[1] L. Pirot, *ibid.*, p. 40. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, p. 40-41.

signifie, de soi, substance), au risque de laisser entendre, d'une manière plus ou moins explicite, non seulement qu'elles sont une *substance*, mais qu'elles diffèrent entre elles *par* la substance. De là, l'opposition de tant d'Antiochiens au terme ὁμοούσιος de Nicée. Leur conduite s'explique, d'ailleurs, par l'abus que Paul de Samosate avait fait de ce mot, à Antioche même, au siècle précédent. Peut-être aussi faut-il dire que leur raison était plus satisfaite par cette distinction des trois hypostases, l'unité divine étant maintenue, en apparence, par un subordinatianisme plus ou moins radical, fondé sur certains textes d'Origène.

d) Enfin, en *christologie*, on insiste volontiers à Antioche sur l'*humanité* du Sauveur, de même que l'on insiste sur la lettre de l'Ecriture, au point que l'on paraîtra négliger parfois le lien substantiel qui unit cette humanité à la divinité dans l'unité personnelle du Verbe incarné. Cette tendance à distinguer dans le Christ, l'*homme* et *Dieu* aboutira, même avant Nestorius, à la négation de l'*Homme-Dieu*.

C) Ecole traditionaliste [1].

A côté des maîtres de ces deux grandes écoles, on trouve, au IVe siècle, des écrivains que l'on considère comme les représentants d'une *Ecole* exclusivement ou du moins principalement *traditionaliste*. Les plus en vue sont, au début du siècle, *saint Méthode d'Olympe* [2] et à la fin, *saint Epiphane*. Nous y rattacherons aussi, en ne tenant compte que du caractère de son œuvre, *saint Cyrille de Jérusalem*. Ne pourrait-on faire de même pour *saint Eustathe d'Antioche?* Rien ne prouve qu'il ait subi dans sa formation l'influence de Lucien. On s'explique mieux alors et la vigoureuse offensive qu'il prit dès le début contre Arius aussi bien que contre Origène, et les haines tenaces dont il fut l'objet [3].

V. — PROGRÈS DOCTRINAUX AU IVe SIÈCLE.

A) Le dogme.

Au IVe siècle **le dogme** a été explicité par des définitions solennelles sur trois points fondamentaux :

---

[1] O. Bardenhewer, *Patr.*, II, p. 5. — [2] Voir ci-dessus, p. 273-275.

[3] On peut au moins rappeler, à ce propos, l'hypothèse émise par le P. E. Bouvy d'une dualité de tradition théologique à Antioche, expliquant la durée du schisme, provoqué par la déposition d'Eustathe. Voir *Revue Augustinienne*, 1905 (VI), p. 171.

1. Au concile de Nicée (325), le Fils a été déclaré Dieu et consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, formule qui, pour n'être pas dans l'Ecriture, n'en était pas moins légitime, utile, nécessaire même pour dissiper les équivoques soulevées sur ce point.

2. Au concile de 381, approuvé ultérieurement par Rome, et dans le symbole *dit* de Nicée-Constantinople, le *Saint-Esprit* a été proclamé aussi Dieu : *Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum* [1].

3. Enfin, la doctrine de l'existence du *péché originel* et de la nécessité de la *grâce intérieure* a été définie par les papes Innocent et Zozime, dans la condamnation des pélagiens [2], condamnation qui a été simplement renouvelée au concile d'Ephèse (431) [3].

Les *grands docteurs* ont presque tous pris part à l'un ou l'autre de ces développements par leur ferme résistance à l'hérésie. Les précisions contenues dans les définitions étaient données en formules parfois toutes nouvelles, ὁμοούσιος par exemple. Pour justifier ces progrès, les Pères faisaient appel à une **tradition orale,** distincte de l'Ecriture et parvenue jusqu'à nous [4]. Il y est souvent fait appel, et tous les Pères, Grecs et Latins, affirment son autorité, bien qu'ils n'indiquent pas encore nettement en quoi elle consiste pour eux en dernière analyse. L'argument tiré des *Pères* ou des docteurs antérieurs ne prend un vrai relief qu'au milieu du Ve siècle. La valeur démonstrative d'un *usage liturgique* est expressément invoquée par saint Augustin : contre Pélage, il prouve l'existence du péché originel par l'usage universel de baptiser les enfants [5]. Si on n'identifie pas encore la tradition orale avec le magistère ordinaire de *l'Eglise,* du moins est-on unanime à reconnaître l'infaillibilité de celle-ci. Les organes de cette infaillibilité ne sont pas encore tous déterminés d'une manière rigoureuse, mais une autorité spéciale revient au *Siège apostolique,* dont il va être question.

B) **La théologie.** A ce progrès proprement dogmatique favorisé par les Pères s'en ajoute un autre, *d'ordre théologique,* qui est l'œuvre de plusieurs d'entre eux, le fruit d'une étude approfondie, rationnelle et spéculative, des vérités de la révélation. Les plus remarquables de ces docteurs qui

[1] DENZINGER-BANNWART, *Enchir.*, n. 86, p. 39.
[2] *Ibid.*, n. 101-108, p. 47-49. — [3] *Ibid.*, n. 126-127, p. 56-57.
[4] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 11-17, 256-257, 260-261.
[5] *De peccatorum meritis*, I, 16 sq. Voir aussi *De baptismo*, IV, 9, 31.

furent en même temps **des théologiens** sont, en *Orient*, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse; *en Occident*, saint Hilaire et surtout saint Augustin. Sans doute, la *philosophie* les a aidés dans cet effort de spéculation. Son influence est particulièrement sensible dans l'œuvre de saint Grégoire de Nysse en Orient, et dans celle de saint Augustin en Occident, mais il ne faut pas se l'exagérer, même chez eux : la philosophie confirme le dogme et l'enrichit non par l'apport d'éléments étrangers, mais par une pénétration plus compréhensive de son contenu. D'ailleurs, la plupart des Pères ont quelque défiance vis-à-vis de la philosophie proprement dite et ils lui demandent moins des thèses que des *termes* précis et une *méthode* de recherches.

L'une des parties de la doctrine chrétienne qui a été le plus largement exposée au IVe siècle est **la théologie morale**, souvent présentée à l'occasion des commentaires des Livres Saints. La plus grande partie de l'œuvre immense de saint Jean Chrysostome se rapporte à la morale, et de même celle de saint Ambroise. On possède même de celui-ci une véritable synthèse de morale, le *De officiis ministrorum*. Quant à saint Augustin, bien que son œuvre soit en général dogmatique par son objet, elle touche aussi presque toujours la morale, que le saint docteur ne sépare pas de son fondement dogmatique.

La **théologie ascétique,** qui n'est qu'une forme particulière de la morale, dont elle se distingue à peine chez les anciens, fut aussi amplement développée : *a*) soit par les *initiateurs de la vie monastique* qui nous ont laissé leurs règles, saint Pakhome et saint Basile surtout; *b*) soit par *les maîtres* du monachisme chrétien qui en exposent l'" esprit " et présentent ainsi une *spiritualité* qui a une portée universelle : citons en Orient, saint Nil, Evagre, saint Chrysostome et les Cappadociens; en Occident, saint Ambroise, saint Jérôme et surtout saint Augustin, qu'on retrouve dans tous les domaines de la pensée; *c*) soit enfin par les *défenseurs de la doctrine traditionnelle* contre les déviations dont souffre cette spiritualité, dans l'origénisme et surtout dans le pélagianisme [1] :

[1] Parmi ces déviations de la morale qui se produisirent, nous signalerons aussi l'erreur des Euchites, dont les origines sont fort obscures.

Les **Euchites** (d'après Epiph., *Hæres.*, 80; August., *De hær.*, 17; Théodoret, *Hist. Eccl.*, IV, 10) étaient des sectaires partis de Syrie (région d'Edesse), qui se répandirent par bandes, à la fin du IVe siècle, jusqu'en Asie-Mineure où ils furent condamnés à Side (390) dans un concile présidé par Amphiloque d'Iconium. Le concile d'Ephèse (431) réprouva notamment l'*Asceticum*, qui conden-

en proclamant hautement les droits de la grâce, saint Augustin rendit plus de services à l'ascétisme lui-même que ceux qui exaltaient sans réserve la puissance de la volonté.

VI. — DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CONCERNANT LE SIÈGE APOSTOLIQUE.

A) Etat de la question.

L'existence d'un *Siège privilégié* dans l'Eglise est une **nécessité,** une condition essentielle de *l'unité chrétienne* et même de la simple *vie chrétienne*, vécue dans toute sa plénitude. L'Eglise étant une vraie *société*, la seule unité qui lui convienne est une *unité sociale*, et celle-ci est irréalisable sans un centre, une tête qui unifie les membres de l'organisme. D'autre part, mêlée à des sociétés humaines qui ont un *but* bien différent du sien, l'Eglise a le devoir, sous peine de renoncer en grande partie à la fin qui est sa raison d'être, la parfaite vie chrétienne des fidèles, de maintenir en face de ces sociétés son *indépendance*, et cela n'est possible pour elle, à cause de son caractère, que par la *force morale* qui relie chaque partie avec l'ensemble, et par l'appui que cette partie trouve dans une *autorité* reliant cet ensemble en un tout organique. Déjà de ce point de vue seul, un siège muni de pouvoirs spéciaux s'impose, et d'autant plus que les rapports de l'Eglise avec l'Etat sont plus cordiaux et que le danger d'asservissement est pour elle plus pressant et plus subtil.

Quelle que soit, cependant, la nécessité d'un siège supérieur, on ne peut dire que ce soit là le vrai fondement du Siège apostolique. En fait, son **unique fondement** est la parole du Christ à Pierre : *tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai*

---

sait leur doctrine. Cet ouvrage est perdu, mais nous connaissons les points essentiels de leurs erreurs par les 19 propositions que leur attribue Timothée de Constantinople (VII[e] s.) : il les cite dans son traité *De receptione hæreticorum* (*P. G.*, **86,** 45-47). La doctrine la plus caractéristique de la secte est celle de *l'union personnelle* du démon avec le pécheur et de Dieu avec le juste. Dieu et Satan se disputent la possession des âmes. Cette lutte intérieure comporte trois degrés. Dans le dernier, qui est caractérisé par l'ἀπάθεια (insensibilité), l'âme est unie hypostatiquement à l'Esprit-Saint. Ce panthéisme est doublé d'un quiétisme rigide, les adeptes refusant tout travail et ne comptant que sur la prière (d'où leur nom d'*Euchites*) pour chasser le diable et s'unir à Dieu. Ils priaient, d'ailleurs, avec des vociférations. On les appelait encore *massaliens* (priants, d'après le syriaque) ou *choreutes* (danseurs). Eux-mêmes s'appelaient *spirituels*. — Condamnés, ils refusèrent de se séparer de l'Eglise, comme aussi de se soumettre à elle, pendant fort longtemps. Voir G. Bareille, *Euchites*, dans *Dict. théol.*, col. 1454-1465.

mon Eglise et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle. (*Matth.* XVI, 18). *Pais mes agneaux; pais mes brebis* (*Joan.*, XXI, 15-17). L'existence de ce siège est l'objet d'une volonté du Christ; elle est révélée par lui, elle est *un dogme* de la foi. Ce ne sont pas tant les Apôtres, infaillibles et inspirés de Dieu, qui eurent besoin d'un tel appui, que leurs faibles successeurs, bien plus exposés qu'eux aux assauts de l'Enfer. C'est à ceux-ci principalement et à l'Eglise qu'ils représentent que le Christ donne un appui, dans la personne de Pierre et de ceux qui le continuent tant que dure l'Eglise. Ainsi l'existence d'un Siège apostolique est avant tout un dogme.

Sur ce dogme, comme sur tous les autres, il a pu et **dû y avoir progrès,** explicitation progressive des données contenues dans le principe posé. Si un progrès fut possible dans la compréhension de la parole du Christ révélant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il a pu exister pareillement sur cette autre parole du Sauveur : *Tu es Pierre; Pais mes brebis*, d'autant plus que le principe posé par cette solennelle déclaration comporte des applications infinies. Il s'agit, en effet, d'une loi qui a trait à la conduite et doit s'adapter aux circonstances les plus diverses. Ces *nécessités* provoquent les développements requis; mais comme pour tous les dogmes, ce sont surtout les *oppositions* qui les suscitent, et ces oppositions ont été particulièrement graves au IVe siècle. Elles provenaient alors de trois sources principales : *a*) du *milieu social* [1]; *b*) des *hérétiques*, de la vivacité des controverses, et de l'affaiblissement du sens chrétien qui les accompagnaient chez beaucoup; *c*) enfin, de la formation des *patriarcats* orientaux. Il nous faut insister sur ce dernier point.

B) **Les patriarcats.** A partir de Justinien (VIe siècle), on trouve fréquemment émise à Byzance l'idée que l'Eglise est présidée par *cinq patriarches (Pentarchie);* mais c'était une idée nouvelle, dont on ne trouve pas de trace dans les documents antérieurs. Les papes insistaient volontiers sur l'idée de **trois patriarches** (Rome, Alexandrie, Antioche) assis sur la même chaire de saint Pierre, et ceci n'est guère antérieur au concile de Chalcédoine [2]. Saint Léon notamment y appuya sa protestation contre la création, faite lors de ce concile, de nouveaux patriarcats, surtout de celui de Constantinople (reconnu déjà, au point de vue honorifique, par le concile de Constantinople, 381, dans le *canon* III, rejeté

[1] Voir ci-dessus, p. 283-285.

[2] Mgr Duchesne (*Eglises séparées*, Paris, 1905, p. 167) pensait que la théorie des trois patriarcats rattachés à Pierre, remontait au temps du concile de Chalcédoine. Mgr BATIFFOL prouve qu'elle est antérieure et la trouve déjà exposée par Boniface I en 422. *Le Siège apostolique*, p. 259-265.

par Rome). " Au fond, ni le système des cinq patriarcats, ni celui des trois grands sièges apostoliques ne représentent une conception primitive. Il n'est jamais question des trois sièges avant Constantin. Le concile de Nicée [1] définit assez bien les droits du siège d'Alexandrie sur l'épiscopat égyptien, moins nettement ceux du siège d'Antioche; il n'exprime nullement l'idée que ces deux sièges, unis ou non au siège romain, constituent une autorité régulière, chargée de pourvoir au gouvernement religieux soit de l'Eglise entière, soit seulement des églises comprises dans la moitié orientale de l'empire romain " [2]. En fait, l'autorité de ces deux sièges [3] ne s'étendit pas au-delà de leur province. Ephèse en avait une pareille dans l'Asie proconsulaire, mais elle fut éliminée bientôt, quoique cette Eglise fût de fondation apostolique, par celle de **Byzance-Constantinople,** dont l'évêché n'était pas antérieur au IIIe siècle [4]. Constantinople grandit alors avec l'appui de la cour, grâce surtout au *synode permanent* (σύνοδος ἐνδημοῦσα), sorte de Conseil épiscopal, qui de fait y fonctionnait déjà pour expédier les affaires religieuses déférées à l'empereur et surtout les cas d'appel [5]. Ainsi préparé, ce dernier patriarcat fut créé par les évêques orientaux de Chalcédoine (451) [6], et il se maintint malgré les protestations du pape saint Léon.

Quelque raison qui motivât ces initiatives (nous n'avons pas à les juger ici), elles n'étaient toutes que des **institutions d'ordre ecclésiastique** et d'intérêt particulier, si étendu fût-il, sans comparaison aucune avec l'autorité du *Siège apostolique*, qui est de *droit divin* et d'intérêt *universel* et quant au pouvoir reçu et quant au lieu où il peut s'exercer. Cependant les créations nouvelles pouvaient avoir le grave *inconvénient* non seulement de dissimuler cette supériorité nécessaire, mais de la compromettre à la longue, en assimilant les nouveaux sièges patriarcaux à celui du successeur de Pierre. De fait, on semble bien avoir conçu au IVe siècle, dans le monde grec, de la Syrie à Constantinople [7], un gouvernement de l'Eglise par grandes provinces ecclésiastiques ou patriarcats à peu près autonomes, avec tendance à réduire l'intervention de Rome, au moins pour tout ce qui n'a pas trait directement à la foi.

Les **résultats** immédiats de ces nouveaux organismes furent : 1. des *rivalités* constantes entre les grands sièges, Antioche et Alexandrie d'abord, Constantinople ensuite; 2. des *troubles* et des divisions dans les Eglises, faute d'une autorité supérieure indiscutée : les plaintes provoquées par ces désordres ont leur écho dans les œuvres des Pères, de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze; 3. les *intrusions impériales* dans les affaires ecclésiastiques; elles se multiplièrent à Constantinople, grâce aux intrigues des évêques de cour, et saint Jean Chrysostome en fut victime.

---

[1] *Canon* VI. C'est sur ce canon que les papes, depuis Boniface I, fondent la théorie signalée des trois patriarcats.

[2] Mgr Duchesne, *Ibid.*, p. 169-170.

[3] Elle se développa surtout au IVe siècle.

[4] Voir S. Vailhé, *Les origines de l'Eglise de Constantinople* dans *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 287 sq.

[5] Voir S. Vailhé, *Le droit d'appel en Orient et le synode permanent de Constantinople*, dans les *Echos d'Orient*, t. XX (1921), p. 129 sq. — [6] *Canon* 28.

[7] En grande partie sous l'influence des canons ariens d'Antioche (341). Voir p. 328.

Ces inconvénients, confirmés par de tels résultats, devaient amener une vigoureuse **réaction,** surtout depuis la mort de saint Jean Chrysostome. Les papes firent valoir leurs droits, même en Orient, et ils y furent expressément reconnus, non seulement au temps de saint Léon (440-461), dont le pontificat marque l'apogée du Siège apostolique au Ve siècle, mais bien avant lui. Comme pour les autres dogmes, il y eut là un certain développement légitime, dans le sens de la tradition [1] et de la parole du Christ à Pierre.

C) La doctrine du Siège apostolique.

1° Les *évêques de Rome* se sont eux-mêmes présentés comme les **successeurs de saint Pierre** et en ont revendiqué les privilèges. C'était non seulement leur droit, mais leur devoir; ils auraient gravement négligé les obligations de leur charge s'ils ne l'avaient point fait, et il y aurait dans ce silence un argument sérieux contre la réalité de leur mission. Cet argument n'existe pas. Les papes qui ont été le plus nets dans cette affirmation de leur titre sont Jules I [2], Damase [3], Sirice [4], Innocent I [5], Zosime [6], Boniface I [7]. Remarquons d'ailleurs qu'*ils sont les seuls* à se présenter comme les successeurs de Pierre et les évêques d'Antioche, qui auraient pu avoir quelque apparence de raison de réclamer ce privilège, ne l'ont pas fait. Même ceux qui refusent de se soumettre à l'évêque de Rome ne mettent pas cela en cause; ils s'appuient sur d'autres principes, d'ordre politique par exemple, ou plutôt ils agissent en dehors de tout principe. Quant à la *nature de cette autorité*, quelles que soient les modalités qu'elle revêt, et elles sont très diverses [8], il est certain qu'elle dépasse le simple honneur, qu'elle est une *autorité réelle*, tant en matière de *discipline* que de *foi*. Des faits, peu nombreux peut-être, mais très significatifs, le prouvent.

2° Les **faits de cet ordre** les plus importants sont : *a*) au point de vue de *la foi* : 1. la condamnation d'Apollinaire par saint Damase (377) par une sentence synodale qu'avait

[1] Le développement des patriarcats allait plutôt en sens contraire.
[2] Lettre de 340 aux évêques orientaux; citée dans ATHANASE, *Apol. cont. Arian.*, 32, 35.
[3] Lettre de 377 aux évêques orientaux, contre Apollinaire. Voir THÉODORET, *Hist. Eccl.* v, 10.
[4] Lettre à Himère de Tarragone (385); DENZINGER-BANNWART, n. 87, p. 39.
[5] Lettre 29 aux évêques d'Afrique (417); *ibid.*, n. 100, p. 46.
[6] Lettre 12 aux évêques d'Afrique (418); *ibid.*, n. 109, p. 50.
[7] Lettre 13 à Rufus de Thessalie (422); *ibid.*, n. 110, p. 50.
[8] Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 391-619.

demandée saint Basile lui-même et qu'accepta ensuite tout l'Orient (concile d'Alexandrie, 378; concile d'Antioche, 379); 2. la condamnation du pélagianisme par les papes Innocent I et Zosime, dont la sentence fut définitive et reçue même en Orient (le concile d'Ephèse l'enregistra aux canons 1, 4). *b*) Au point de vue de *la discipline*, les appels à Rome d'évêques déposés injustement, même par les sentences les plus solennelles; ces *appels* supposent dans l'évêque de Rome le droit de *reviser les sentences synodales* en matière de gouvernement, et il fut exercé en diverses circonstances, bien qu'il n'ait pas toujours obtenu son effet. Citons les victimes des ariens, saint Athanase, Paul de Constantinople, Marcel d'Ancyre, et plus tard saint Jean Chrysostome. Ce droit d'appel à Rome, qui fut l'objet des décisions du concile de Sardique (343), fut alors combattu par beaucoup d'évêques orientaux, mais ariens ou arianisants et qui ne représentaient nullement la tradition [1]. Malgré ces oppositions ou à cause d'elles, il alla se développant; il était un droit incontesté au milieu du Ve siècle [2].

3° En dehors de ces faits généraux, nous trouvons au IVe siècle, les **affirmations doctrinales** des Pères. On en signalera dans la suite quelques-unes, les plus saillantes. Mais nous devons faire remarquer ici que ces affirmations se présentent sous diverses formes. Quelques-unes sont *complètes*, en ce sens qu'elles expriment nettement les deux éléments du principe posé concernant le Siège apostolique : *a*) la primauté de saint Pierre; *b*) la primauté du successeur de Pierre. D'autres sont *incomplètes*, en ce sens que les auteurs, suivant leur but particulier, insistent seulement sur l'un ou l'autre de ces points : ainsi saint Jean Chrysostome ne parle, dans ses homélies, que de la primauté de Pierre lui-même; l'historien Eusèbe ne parle que de la venue de Pierre à Rome où se trouve son Siège. Certains auteurs ne disent rien ni de l'un ni de l'autre de ces sujets, mais on ne peut rien conclure de **leur silence.** Saint Hilaire ne parle pas de la primauté et cependant il la connaît, puisqu'il cite, dans un de ses fragments historiques [3], le passage de la lettre du concile de Sardique au pape Jules, à qui, dit ce document, les prêtres de partout doivent en référer comme *ad caput, id est ad Petri*

[1] Voir plus loin, *Vie de saint Athanase.*

[2] Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique.* Voir en particulier la note sur *Les droits de l'Eglise romaine chez Socrate et Sozomène*, p. 411-416.

[3] *Fragm. hist.*, II, 9.

Apostoli Sedem. Le silence, même en des cas où un auteur aurait dû se prononcer, prouve tout au plus que cet auteur n'a pas attaché à ce point de la doctrine toute l'attention qu'elle méritait, mais nullement qu'il l'a niée [1]. **Les négations expresses,** soit en fait, soit en paroles [2], n'existent que chez les hérétiques, ariens surtout, ou ceux qui inconsciemment subissent leur influence. Ce n'est pas chez eux qu'il faudra chercher l'expression de la foi traditionnelle. C'est seulement quand il parle comme témoin de la tradition, et en accord avec la tradition, qu'un auteur ancien jouit de l'autorité qui s'attache à son titre de Père.

[1] Voir la remarque faite p. 284, note 1.

[2] On ne peut assimiler à rien de semblable certains mouvements d'humeur exprimés dans des lettres et qui s'expliquent par des motifs tout autres que des raisons doctrinales.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉBUTS DU GRAND SIÈCLE PATRISTIQUE

(De 300 à 360 environ)

CHAPITRE I.

Introduction. — L'Arianisme [1].

I. — LES CONTROVERSES ARIENNES.

Les controverses ariennes remplissent presque tout le IVe siècle. Il importe, pour bien comprendre le rôle et la pensée des Pères, de connaître les *représentants* de cette erreur qu'ils ont combattus, et de suivre les *développements* de ces luttes doctrinales, qui passent par des alternatives si diverses, basées en grande partie sur l'attitude prise par les empereurs. Nous y distinguerons, dans un but de clarté, quatre phases :

1. Sous Constantin († 337);
2. Sous Constance II et Constant (337-350);
3. Sous Constance II seul empereur (350-361);
4. Après Constance II (361-381).

A) **Sous Constantin** († 337). L'arianisme consiste essentiellement dans la négation de la *divinité* du Verbe, du Fils de Dieu, du Christ. C'est un peu avant 320, à Alexandrie, qu'Arius proposa ouvertement son erreur. Elle fut condamnée, en 320, par un concile alexandrin, et en 325, par le concile œcuménique de Nicée, où le Fils de Dieu fut déclaré *consubstantiel* (ὁμοούσιος) au Père. Constantin fit exiler Arius et ses

---

[1] BIBLIOGRAPHIE, Voir plus particulièrement, en dehors des *Histoires de l'Eglise*, — X. LE BACHELET, *Arianisme* dans *Dict. théol.*, col. 1779-1863. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 19-66. — P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 307-535. — G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1903 (IV), p. 189-206, 411-431.

principaux partisans. Le chef de ceux-ci, Eusèbe de Nicomédie, rentra bientôt en faveur auprès de l'empereur et sut rapidement grouper un nombre considérable d'évêques, surtout de Syrie et d'Asie-Mineure, qui dénoncèrent dans le terme ὁμοούσιος, accepté par eux-mêmes à Nicée, l'erreur sabellienne ou modaliste. Pour un certain nombre d'ariens rigides, cette peur du modalisme pouvait n'être qu'un prétexte, puisqu'ils aboutissaient eux-mêmes à un monarchianisme aussi radical; mais pour d'autres, du type d'Eusèbe de Césarée, qui avaient emprunté à Origène son subordinatianisme en l'exagérant, il put y avoir sincérité réelle. Eusèbe de Nicomédie eut l'habileté de grouper tous ces éléments, et, avec l'appui des uns et des autres, obtint de Constantin une série de mesures contre les nicéens : 1. exil d'Eustathe d'Antioche, 330; 2. réhabilitation d'Arius, peu après 330; 3. exil de saint Athanase, déposé au concile arien de Tyr, 335; 4. exil de Marcel d'Ancyre, déposé au concile arien de Constantinople, 336.

B) **Sous Constance II et Constant** (337-350). Si *Constant*, empereur d'Occident [1], se montra favorable aux catholiques, son frère *Constance* (337-361), empereur d'Orient, possédé de la manie de dogmatiser, se laissa vite gagner par les eusébiens. Les exilés qui avaient pu rentrer durent bientôt repartir, Marcel en 338, Paul de Constantinople en 339, et en 340, saint Athanase, qui alla demander l'appui du pape Jules I. Les orientaux, qui avaient aussi recouru au pape, refusèrent alors de lui obéir et tinrent *à Antioche* une série de réunions synodales à tendance séparatiste.

La plus célèbre est celle de mai-septembre 341, appelée "**Concile in Encæniis**" (de la Dédicace), qui adopta au moins *trois professions de foi* [2] : la I^re^ est sans portée doctrinale; la II^e^ condamne surtout le sabellianisme [3]; la III^e^ est plutôt dirigée contre Marcel d'Ancyre. Une IV^e^ formule [4], qui est ou d'un concile postérieur, ou des quatre évêques délégués par lui à Constant, condamne et le marcellianisme et l'arianisme absolu. Malgré ce progrès des tendances modérées chez un grand nombre d'ariens, ils se séparèrent du **concile de Sardique** (343), et s'ils n'empêchèrent pas l'assemblée de rétablir les évêques déposés et de procla-

[1] Constantin II, empereur d'Occident avec Constant, périt en 340, et celui-ci ajouta les Etats de son frère aux siens propres.

[2] ATHANASE, *De Synodis*, 22, 23, 24.

[3] Cette deuxième formule est parfois attribuée à saint Lucien d'Antioche, sur la foi de Sozomène (*Hist. Eccl.*, III, 5), mais cette attribution est loin d'être sûre. D'ailleurs, cette formule est la plus importante du concile, et a plus tard servi de base aux professions de foi homéousiennes. Voir G. BARDY, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du Synode in Encæniis*, dans *Rech. Sc. relig.*, 1912 (III), 129-155, 230-244. — [4] ATHANASE, *De Synodis*, 25.

mer le droit, ils refusèrent de se soumettre à ses décisions. Cependant, la nouvelle formule de foi qu'ils rédigèrent à Antioche, en 345, est plus conciliante que les autres : on l'appelle *macrostiche* ou longue formule; c'est la V^e^ d'Antioche [1]. L'intervention de l'empereur d'Occident auprès de Constance, après comme avant Sardique, rendit une certaine paix religieuse à l'Orient. Saint Athanase put rentrer à Alexandrie en 346 (21 octobre).

C) **Sous Constance II**, devenu **seul empereur** [2] (350-361), les ariens reprirent leurs agitations et tentèrent d'imposer par la force leur foi à tout l'empire. Après avoir déposé Photin, évêque de Sirmium, dans un synode de Sirmium (351) qui adopta une nouvelle profession de foi, dite I^re^ *formule de Sirmium* [3], ils poussèrent l'empereur à détacher d'Athanase l'Occident. Constance s'y appliqua aux conciles d'Arles (353) et de Milan (355), et exila les récalcitrants. Les ariens alors se divisèrent ouvertement suivant leurs tendances en trois groupes qui tour à tour captèrent les faveurs de Constance.

Les premiers qui obtinrent son appui et firent reconnaître par lui leur formule (dite II^e^ *formule de Sirmium*, 357) [4] furent les ariens *rigides*, *doctrinaires* intransigeants qui, partisans d'un monarchianisme absolu, non seulement ne reconnaissaient pas que le Verbe fût Dieu, mais affirmaient qu'il lui est *dissemblable*, ἀνόμοιος; on les appelle **anoméens**.

En face d'eux se liguèrent alors les ariens *modérés*, aveugles qui n'avaient jusqu'alors voulu voir que le danger sabellien, à droite : ils proclamèrent, dans une réunion synodale d'*Ancyre* (358), que le Verbe est *semblable en substance* (ὁμοιούσιος) au Père [5], et peu après, dans un nouveau synode réuni à Sirmium, ils exposèrent leur foi en groupant divers documents antérieurs (II^e^ symbole d'Antioche, I^re^ formule de Sirmium, etc.); le tout, relativement orthodoxe, quoique incomplet et par là dangereux, a été appelé III^e^ *formule de Sirmium* et fut encore sanctionné par Constance. Ces modérés, qui eurent le mérite de combattre enfin l'anoméisme, sont appelés semi-ariens ou **homéousiens** (partisans de l'ὁμοιούσιος).

Mais bientôt les ariens proprement dits reprirent le dessus dans les faveurs impériales, en se présentant sous une forme plus nuancée que l'anoméisme; ils reconnurent que le Verbe est *semblable* (ὅμοιος) au Père, mais ils rejetaient tout emploi du mot οὐσία, condamnant ainsi l'ὁμοιούσιος comme l'ὁμοούσιος. Ces **homéens**, ariens plus politiques que doctrinaires, formulèrent leur foi à Sirmium, en 359 : c'est la IV^e^ *formule de Sirmium*. Certains évêques ayant ajouté au mot "semblable" *en tout* (κατὰ πάντα), remplaçant ainsi οὐσία, ces mots furent supprimés dans une nouvelle rédaction faite peu après à *Nikè* [6], en

[1] ATHANASE, *ibid.*, 26.

[2] Nous négligeons ici le court interrègne de l'usurpateur Magnence (350-353).

[3] ATHANASE, *ibid.*, 27. — [4] *Ibid.*, 28.

[5] Propositions, 5, 8, 9, sur les 19 adoptées à Ancyre (EPIPHANE, *Hæres.*, 73, 2-11). La 19^e^, qui condamnait l'ὁμοούσιος, ne fut pas reprise à Sirmium.

[6] On y condamnait même l'emploi du mot ὑπόστασις.

Thrace. L'empereur, gagné par les homéens, imposa, en usant de violence et de ruse, leur symbole à l'épiscopat d'Occident réuni à *Rimini* et à l'épiscopat d'Orient, sinon à *Séleucie*, 359, du moins à Constantinople, 360. Malgré les réserves faites par beaucoup de signataires et quoique le symbole adopté ne fût pas formellement hérétique, c'était une formule arienne qui triomphait *politiquement* et une formule très dangereuse; mais on ne peut dire que la foi arienne fût devenue, à aucun moment, la foi de l'Eglise, de l'épiscopat [1]. Le pape Libère, rentré à Rome depuis 358, fut tenu à l'écart de toutes ces dernières négociations.

D) **Après Constance II** (361-381). **Le triomphe de la foi nicéenne.** La réaction nicéenne se produisit immédiatement après la mort de Constance. Elle progressa assez vite *en Occident* [2]; la nomination de saint Ambroise comme évêque de Milan y marque la fin de la puissance arienne (374). *En Orient*, la réaction fut plus lente, à cause de l'appui donné par l'empereur Valens aux ariens, et à cause des divisions de l'Eglise d'Antioche. Elle fut efficace, grâce à l'autorité de saint Athanase, qui en fut l'initiateur dès 362 et l'âme jusqu'à sa mort, grâce encore aux Cappadociens qui montrèrent possible l'accord des deux formules : *une nature* (fondement de l'ὁμοούσιος) et trois hypostases. Les déclarations doctrinales faites à Rome par le pape Damase, en 377, furent souscrites par tout l'Orient en 378 et 379. L'arrivée de Théodose (379) acheva de décider les hésitants, et en 381, les adversaires de la divinité du Fils et du Saint-Esprit furent définitivement condamnés au *concile de Constantinople*, qui fut d'abord un simple concile régional, mais acquit bientôt l'autorité d'un concile œcuménique [3].

II. — ARIUS ET SES PREMIERS PARTISANS.

A) Arius (256-336). 1. **Sa Vie.** Arius, libyen d'origine, disciple de Lucien d'Antioche [4] avec Eusèbe de Nicomédie (il l'appelle dans une lettre son " collucianiste "), était fixé en Egypte au début du IVe siècle. Ordonné diacre vers 308

[1] On voit dans quel sens il faut entendre le mot de saint Jérôme : *Tunc* USIÆ *nomen abolitum est : tunc nicænæ fidei damnatio conclamata est. Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est.* (*Dialog. adv. Luciferianos*, n. 19). Quelques lignes plus loin l'auteur ajoute ces paroles que l'on sépare trop des précédentes : *nihil jam supererat spei : Dominus excitatur, imperat tempestati, bestia* [Constantius] *moritur, tranquillitas redüit.*

[2] Sous l'impulsion des papes Libère et Damase, de S. Hilaire de Poitiers et de S. Eusèbe de Verceil.

[3] De ce concile, il sera reparlé dans la vie de S. Grégoire de Nazianze et de S. Grégoire de Nysse.

[4] Voir ci-dessus, p. 269-271.

et prêtre vers 310, il était en 313 chargé de la direction de l'église de Baucalis à Alexandrie. D'une intelligence souple et déliée, dialecticien subtil, doué d'un extérieur imposant, grave et austère, il savait s'insinuer dans les âmes par une parole douce et persuasive. Mais ces qualités étaient viciées par un notable fonds d'orgueil, de dissimulation. Très tenace dans ses idées, il profita de sa situation pour répandre à Alexandrie une doctrine nouvelle, se rattachant peut-être à l'adoptianisme de Paul de Samosate [1] par l'intermédiaire de Lucien. On ignore dans quelles circonstances se produisit le conflit avec son évêque, saint Alexandre [2], les historiens fournissant des données diverses sinon contradictoires. Condamné par un concile tenu probablement en 320 à Alexandrie, il se retira en Palestine, puis auprès de son ami Eusèbe à Nicomédie, où il composa pour répandre ses idées un ouvrage intitulé *Thalie* (θαλία, banquet), mélange de prose et de vers ou de chansons pour les gens de métier. C'est contre lui que se réunit le premier concile œcuménique de Nicée (325). Condamné et exilé dans l'Illyricum, il obtint, après 330, sa réhabilitation de Constantin, à qui il avait présenté une profession de foi assez vague, mais saint Athanase refusa de le recevoir. Après l'exil de ce dernier, il essaya encore en vain de rentrer à Alexandrie. Ses partisans lui obtinrent, en 336, d'être admis dans le clergé de Constantinople. Il se préparait à y entrer en triomphateur (336), quand il mourut subitement dans des circonstances qui ont fait redire : *diffusa sunt viscera ejus* [3].

2. **Des écrits d'Arius** il est resté seulement : *a*) quelques fragments de Thalie, conservés par saint Athanase [4]; *b*) deux lettres [5] adressées l'une à Eusèbe de Nicomédie vers 321, l'autre à l'évêque d'Alexandrie, peu avant le concile de Nicée; *c*) la profession de foi adressée à Constantin après 330 [6].

3. Ces écrits, si brefs soient-ils, nous renseignent assez bien sur sa **doctrine** [7] que l'on peut ramener aux points suivants :

a) Dieu est unique et inengendré (ἀγέννητος). Il ne peut y avoir communication de sa substance : tout ce qui est en

[1] Voir ci-dessus, p. 168-169.
[2] Voir p. 317, la brève notice consacrée à saint Alexandre d'Alexandrie.
[3] S. ATHANASE, *Lettre à Sérapion* (358); *P. G.*, **25**, 685-690.
[4] *Contra Arianos*, I, 5, 6, 9. *De Synodis*, 15.
[5] S. EPIPHANE, *Hæres.*, 69, n. 6, 7, 8.
[6] SOCRATE, *Hist. Eccl.*, I, 26; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, II, 27.
[7] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 24-29.

dehors du Dieu unique est créé *ex nihilo*, par la volonté de Dieu.

b) Le Verbe est un intermédiaire entre Dieu et le monde, antérieur au temps, mais non éternel : *il fut un temps où le Verbe n'existait pas :* ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.

c) Le Verbe est donc *créé :* ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε. Il est fait : γενητός. Si on dit qu'il est *né*, engendré, γεννητός, cela doit s'entendre d'une filiation adoptive.

d) Dès lors, le Verbe est faillible par nature, mais sa droiture morale l'a gardé de toute chute. Il est inférieur à Dieu, mais créature si parfaite qu'il n'en peut être créé qui lui soit supérieure.

La doctrine arienne a été pleinement développée dès le début. Après les atténuations des eusébiens, les anoméens ne firent que la reprendre.

B) **Eusèbe de Nicomédie** [1] († 341 ou 342). D'abord évêque de Béryte, il se fit transférer à Nicomédie, résidence impériale, pour y jouir de la faveur de Licinius (avant 320) et en 339, il fit déposer l'évêque orthodoxe de Constantinople, Paul, pour occuper son siège jusqu'à sa mort. Ami et partisan d'Arius, il a été l'âme de toutes les intrigues qui se nouèrent à la cour pour perdre les défenseurs de la foi de Nicée et réhabiliter les ariens et Arius lui-même, sous Constantin d'abord, et plus tard sous Constance. Au fond, il était doctrinalement aussi avancé qu'Arius, mais plus souple, il atténuait sa pensée à l'aide d'expressions ambiguës qui maintinrent l'union parmi les opposants de Nicée, très divisés de tendances, comme on le vit plus tard. C'est lui le grand responsable de l'extension du conflit arien, qui ne fût point sorti d'Egypte ou d'Alexandrie sans son intervention. Il n'a écrit aucun ouvrage. De sa *correspondance*, qui a dû être étendue, il n'est resté, conservée par Théodoret [2], qu'une lettre adressée à Paulin de Tyr, avant le concile de Nicée, et qui affirme nettement la création du Verbe.

Astérius de Cappadoce, sophiste, chaud défenseur de l'arianisme, est surtout connu par un recueil de textes (συνταγμάτιον) qu'il avait composé pour prouver que le Verbe est créé et que réfuta Marcel d'Ancyre [3]. Il avait aussi écrit divers commentaires, notamment sur les Psaumes, les Evangiles et l'Epître aux Romains [4].

---

[1] G. Bareille, *Eusèbe de Nicomédie*, dans *Dict. théol.*, col. 1539-1551.

[2] *Hist. Eccl.*, I, 5.

[3] Saint Athanase a cité aussi et réfuté l'écrit d'Astérius, surtout dans *Contra Arianos*, I, 30-34; *De decretis*, 28-31; *De synodis*, 18-20.

[4] Voir G. Bardy, *Astérius le sophiste*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1926 (t. 22), p. 221-272. L'auteur étudie la vie et les écrits, cite 36 fragments conservés et donne une synthèse de sa théologie, qui est l'arianisme le plus strict (p. 267).

III. — PRINCIPAUX REPRÉSENTANTS DES PARTIS ARIENS.

A) Les **anoméens.** Les écrivains les plus connus du groupe sont *Aétius*, *Eunomius* et *Eudoxe.* Les trois évêques de cour qui ont travaillé au triomphe de l'arianisme en Occident, *Germinius* de Sirmium, *Ursace* de Singidunum [Belgrade] et *Valens* de Mursa, en Pannonie, ne comptent pas comme écrivains.

1. **Aétius** († 367), antiochien d'origine, diacre vers 350, évêque sans siège sous Julien, revint le premier, après 350, à l'arianisme pur et groupa autour de lui les ardents du parti. Saint Épiphane [1] nous a conservé de lui un écrit, *Sur Dieu inengendré et sur l'engendré*, qui n'est qu'une sèche série de 47 arguments destinés à établir que tout ce qui est engendré ne peut être Dieu. Il avait, paraît-il, mis en ligne 300 démonstrations analogues.

2. **Eunomius** [2] († après 390?) disciple et secrétaire d'Aétius, devint évêque de Cyzique en 360; peu après, il démissionna plutôt que de se rallier à la doctrine des homéens. Il fut, avec Aétius d'abord et surtout après sa mort, le vrai chef des anoméens, qui lui durent aussi le nom *d'eunomiens.* Il ne cessa de combattre la foi de Nicée jusqu'à sa mort. Il reste de lui :

a) un *Livre apologétique* [3], écrit vers 361 et réfuté par saint Basile;

b) une *Apologie de l'Apologie*, réfutation de l'ouvrage de saint Basile (379);

c) une *profession de foi* [4] adressée à Théodose (383), qui ne l'accueillit pas. Sa doctrine est l'arianisme pur.

3. **Eudoxe** [5] († 369), évêque d'Antioche, était favorable à Aétius et à Eunomius, mais en 360, il se déclara avec les homéens, ce qui lui valut le siège de Constantinople, qu'il garda jusqu'à sa mort. Il fut le chef de l'arianisme officiel sous Valens. Il n'avait aucun sérieux au fond. Il n'est resté que des fragments insignifiants de ses écrits [6].

---

[1] S. Epiphane, *Hæres.*, 76, n. 11.

[2] Voir X. Le Bachelet, *Eunomius*, dans *Dict. théol.*, col. 1501-1514. Voir aussi du même, *Aétius*, *ibid.*, col. 516-517.

[3] *P. G.*, **31**, 835-868.

[4] *P. G.*, **66**, 587 sq. en note.

[5] Voir M. Jugie, *Eudoxe*, dans *Dict. théol.*, col. 1484-1487. Voir aussi du même, *ibid.*, *Eudoxiens*, col. 1487-1488.

[6] On peut rattacher à l'anoméisme, qui est un monarchianisme radical, la doctrine adoptianiste de **Photin de Sirmium**, qui admettait l'ὁμοούσιος nicéen, mais l'entendait, comme Paul de Samosate, dans un sens franchement *unitariste.* Il fut déposé par les ariens modérés en 351, mais les catholiques s'étaient déjà séparés de lui et l'avaient même condamné.

Il se réclamait de Marcel d'Ancyre, son maître.

B) **Les homéens.**

1. **Acace de Césarée** († 366), dit le Borgne, fut le successeur d'Eusèbe vers 340, et plus que lui encore se montra ardent arien. Il fit déposer saint Cyrille de Jérusalem en 357 ou 358. Il se sépara des anoméens et des homéousiens en 359-360, aux synodes de Séleucie-Constantinople, et fut alors le maître de la situation tant que vécut Constance. Il avait continué à enrichir la bibliothèque de Césarée après Eusèbe. Il composa un ouvrage contre Marcel d'Ancyre et un éloge de son prédécesseur. Il s'est conservé dans les " Chaînes " quelques fragments de ses travaux d'exégèse. C'est tout ce qui reste de son œuvre, avec les citations faites par Epiphane [1].

2. **Eusèbe d'Emèse** [2] († 359 environ) se rattache à ce groupe, bien qu'il se soit assez peu occupé de la question doctrinale. Syrien de race, formé à Edesse, Antioche, Alexandrie, il eut la sagesse de refuser, en 341, le siège de saint Athanase que lui offrait le concile d'Antioche, mais il accepta celui d'Emèse (341) et le conserva jusqu'à sa mort. Ce fut un esprit très brillant et un écrivain fécond. Il ne reste rien ni de ses *traités* (Contre les Juifs, Contre les païens, Contre les novatiens), ni de ses *Commentaires* (sur la Genèse, sur l'Epître aux Galates), ni de ses *homélies* (sur les Evangiles). On lui attribue cependant les deux homélies *De fide adversus Sabellium* éditées parmi les œuvres d'Eusèbe de Césarée [3]. C'est sans la moindre raison qu'on a imprimé sous son nom 56 homélies *ad populum et monachos*, et 145 ou 142 homélies *In Evangelia festosque dies totius anni*.

3. **Georges de Laodicée**, originaire d'Egypte, partisan d'Arius dès le début et obligé de se réfugier en Syrie, où il devint évêque, est surtout connu par une biographie d'Eusèbe d'Emèse, analysée par Socrate [4]. Il avait aussi écrit contre les manichéens un traité, [5] aujourd'hui perdu.

C) **Homéousiens** ou **semi-ariens.**

1. **Basile d'Ancyre** [6] († 366) fut le successeur de Marcel d'Ancyre en 336; s'il dut quitter son siège usurpé, après le concile de Sardique, ce qui est douteux, il y revint après 350, et il eut alors un rôle important à jouer, égal peut-être à celui d'Eusèbe de Nicomédie sous Constantin. Lors de la scission du parti anti-nicéen, il fut le chef incontesté du

[1] EPIPH., *Hæres.*, 72, n. 6-10. HIERON., *De viris*, 98. SOCR. *Hist. Ecc.* II, 4.
[2] P. GODET, dans *Dict. théol.*, col. 1537-1539. Voir HIERON., *De viris*, 91.
[3] *P. G.*, **24**, 1047-1070. Ajouter à cela *P. G.*, **86**, 1, 535-562.
[4] *Hist. Eccl.*, II, 9. — Sozomène cite de lui une lettre, *Hist. Eccl.*, IV, 13.
[5] S. EPIPHANE, *Hæres.*, 66, 21.
[6] X. LE BACHELET, *Basile d'Ancyre*, dans *Dict. théol.*, col. 461-463. — G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1903 (t. IV), surtout p. 199-206. — J. SCHLADEBACH, *Basilius von Ancyra*, Leipzig, 1898.

groupe modéré homéousien [1], qui triompha des anoméens au troisième concile de Sirmium (358), mais il eut la faiblesse d'accepter la IVe formule de Sirmium, en l'expliquant d'ailleurs; il fut en effet mis en échec par les homéens, en partie à Séleucie (359) et surtout à Constantinople (360). C'est alors, semble-t-il, que pour masquer sa défaite et expliquer son attitude, il écrivit un long *Mémoire théologique* [2] qui développe la doctrine des propositions d'Ancyre.

L'attitude de Basile, sa ferme opposition à l'anoméisme donnèrent espoir aux défenseurs de la foi nicéenne de gagner ce théologien. Saint Hilaire jugeait ses formules avec indulgence et en approuvait une grande partie. Saint Athanase fit de même dans son *De synodis* et au concile de 362 il accentua les avances. Ce fut en vain d'ailleurs. Basile n'alla jamais doctrinalement au delà de l'ὁμοιούσιος, de la similitude de substance. Bien plus, logique avec lui-même, il s'unit aux négateurs de la divinité du Saint-Esprit. C'est à tort qu'on a voulu voir en lui le représentant de la doctrine officielle de l'Eglise sur la Trinité, doctrine qui associe les deux formules, *une nature* et *trois hypostases*. Basile n'a jamais admis le premier terme. L'évêque d'Ancyre avait écrit, outre le *Mémoire* ci-dessus, un traité (perdu) contre Marcel et un traité *De la Virginité* [3].

2. **Eustathe de Sébaste** [4] (300-380?) cappadocien, ascète d'une grande austérité, fut un des premiers propagateurs du monachisme en Asie-Mineure. Ses disciples se laissèrent aller à des exagérations qui rappelaient celles des anciens encratites et que condamna le concile de Gangres, vers le milieu du IVe siècle (en 340 probablement). Eustathe ne souffrit guère de ces mesures de rigueur, puisque nous le voyons élevé au siège de Sébaste vers 356. C'est à cette époque que le jeune Basile, le futur évêque de Césarée, revenant d'Athènes, établit à son tour la vie monastique en Cappadoce. Dans les luttes ariennes, Eustathe se rangea d'abord du côté homéousien, mais accepta en 360 les formules homéennes. Plus tard, sous Valens, envoyé à Rome par son parti, pour s'entendre avec les Occidentaux, il signa une formule contenant l'ὁμοούσιος que lui présenta le Pape Libère. A son retour, il resta quel-

[1] Il avait été l'âme de la réunion d'Ancyre (358) et le principal inspirateur des 19 propositions doctrinales qui y furent rédigées, un peu avant le concile de Sirmium. Voir ci-dessus, p. 301.

[2] Reproduit par saint Epiphane, *Hæres.*, 73, 12-22. Voir particulièrement sur cet écrit l'étude citée de G. Rasneur.

[3] F. Cavallera a reconnu ce traité dans le *De Vera virginitate*, édité parmi les œuvres de saint Basile (*Dubia* et *Spuria*, *P. G.*, **30**, 669-810). Voir *Rev. Hist. Eccl.*, 1905 (t. V), p. 5-14.

[4] S. Salaville, *Eustathe de Sébaste*, dans *Dict. théol.*, col. 1565-1571. Voir P. Allard, *Saint Basile*, p. 123-128. — F. Loofs, *Eustathius von S.*, Halle, 1898; réhabilitation forcée.

que temps ami de saint Basile, puis se sépara de lui et après l'avoir odieusement calomnié, revint au semi-arianisme. En somme, c'est un caractère sans consistance que le protestantisme essaie en vain de réhabiliter. Ses *écrits* sont perdus [1].

3. **Macédonius** († 362), évêque intrus de Constantinople de 342 à 346, puis de 351 à 360, fut un des chefs des semi-ariens. Il a donné son nom aux négateurs de la divinité du Saint-Esprit. Il est cependant peu probable, dit Tixeront [2], qu'il ait personnellement enseigné la *doctrine pneumatomaque*. On n'en peut dire autant de *Marathonius*, évêque de Nicomédie, qui fut un des promoteurs de cette hérésie.

D) **Historiens ariens.**

Aux auteurs signalés, et qui sont comme les théoriciens de l'arianisme, nous ajouterons le nom de deux historiens imbus, à des degrés divers, des doctrines du parti, Sabinus et Philostorge.

1. *Sabinus*, évêque d'Héraclée, semi-arien, écrivit une *Histoire des conciles* depuis celui de Nicée jusqu'au temps de Valens. Cette œuvre est perdue, mais elle a été utilisée par Socrate [3].

2. *Philostorge*, anoméen attardé du Ve siècle, est l'auteur d'une *Histoire ecclésiastique*, en 12 livres, qui va des débuts de l'arianisme à 425. Il en reste de longs fragments [4].

[1] Un *Liber asceticus* de saint Basile lui est attribué par Sozomène (*Hist. Eccl.*, III, XIV, 31), mais à tort. — Il faut seulement lui accorder les lettres 361-364 de la correspondance de saint Basile *(Spuria-Dubia)* et la *Lettre à Apollinaire sur l'essence divine.*

[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 58.

[3] Voir P. BATIFFOL, dans *Byzant. Zeitschrift*, 1898.

[4] Edités par J. BIDEZ dans le *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1913. Etude par P. BATIFFOL, *Quaestiones philostorgianae*, Paris, 1891. Voir aussi *Roemische Quartalschrift*, IX, 1895.

CHAPITRE II.

Eusèbe de Césarée.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, **19-24**. — Edition critique récente dans le *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1901-1913 (la plupart des écrits historiques et théologiques).

2° **Etudes** : F. J. Stein, *Eusebius, Bischof v. Cæsarea*, (vie, écrits, doctrine), Würtzbourg, 1859. — V. Hély, *Eusèbe de Césarée, premier historien de l'Eglise*, Paris, 1877. — J.-B. Lightfoot, dans *Dictionary of christian biography*, II, 308-348. Voir aussi P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, ch. VI-VII. — C. Verschaffel, *Eusèbe de Césarée*, dans *Dict. théol.*, 1527-1532, (bibliogr. 1530-1532).

I. — VIE ET CARACTÈRE D'EUSÈBE.

A) **La vie.** — Eusèbe naquit vers 265 en Palestine, peut-être à Césarée, où il fut élevé par le prêtre Dorothée. Appelé au sacerdoce par l'évêque Agapius, il continua à étudier sous la direction du savant Pamphile [1], chef de l'école de Césarée, avec qui il se lia d'une étroite amitié, cimentée par une commune admiration pour Origène et un zèle égal pour la science. Il eut à cœur d'enrichir de nouveaux manuscrits la belle bibliothèque qui devait être l'objet de ses soins toute sa vie; il commença alors sans doute d'en extraire les trésors qu'il devait transmettre à la postérité. Les " Actes des anciens martyrs " furent ses premiers écrits. Pendant la persécution de Dioclétien-Galère (303-311), Pamphile fut mis en prison; Eusèbe refusa de s'en séparer, et ils occupèrent les loisirs de leur captivité à composer la célèbre " Apologie pour Origène ". Pamphile étant mort martyr en 309, son fidèle disciple écrivit sa vie, en trois livres que saint Jérôme qualifie de " libros elegantissimos ". Par vénération pour ce maître, Eusèbe voulut porter son nom; il signe Εὐσέβιος Παμφίλου. Réfugié à Tyr, puis en Egypte, il fut arrêté lui-même : il put éviter la mort, sans lâche compromission, semble-t-il. Quand parut l'édit de pacification de Galère (311), Eusèbe prit encore la plume pour réfuter les accusations portées contre les chrétiens par le gouverneur de Bithynie, Hiéroclès. En même

[1] Voir ci-dessus, p. 269.

temps, il mettait la dernière main aux huit premiers livres de son *Histoire ecclésiastique.*

Nommé **évêque de Césarée** au lendemain de la paix constantinienne (313), il ne sacrifia pas ses études à la gestion de son diocèse. Il continua en particulier sa grande " Histoire ecclésiastique " tout en composant deux nouveaux traités apologétiques, dirigés l'un contre les païens (Préparation évangélique), l'autre contre les Juifs (Démonstration évangélique). Malheureusement sa théologie était peu sûre, et quand vers 320, s'ouvrirent les controverses ariennes, il pencha du côté d'Arius. Peut-être une étude superficielle de la pensée d'Origène l'inclinait-elle dans ce sens.

Au concile de Nicée, il était un des évêques les plus en vue. Il était opposé à l' ὁμοούσιος que défendait Osius avec la grande majorité du concile; ce terme, d'après lui, favorisait le sabellianisme. Mais il ne paraît pas, malgré l'affirmation de Philostorge, s'être pleinement uni à Eusèbe de Nicomédie. Il semble plutôt qu'il était le chef d'un tiers-parti, à tendance subordinatienne. Le symbole proposé par l'évêque de Nicomédie fut rejeté par les Pères. Est-ce le sien qui fut pris comme base de discussion, et qui fut complété seulement par l'addition de la formule ὁμοούσιος? Il le prétend dans la lettre à son Eglise, mais on peut en douter. Philostorge, qui est arien, et saint Athanase, qui était présent, attribuent à Osius la rédaction du symbole [1], et des critiques indépendants [2] reconnaissent le caractère romain de ce document. Eusèbe ne pouvait guère l'accueillir avec faveur, surtout à cause du mot "consubstantiel", courant à Rome, mais suspect en Orient. Il le souscrivit cependant, malgré ses répugnances, pour ne pas déplaire à l'empereur qui l'exigeait. A son retour, il expliqua son attitude et sa doctrine dans une lettre à son Eglise.

Eusèbe ne fit guère honneur à sa signature et ne tarda pas à **s'unir aux adversaires de Nicée.** Il prit part aux synodes qui condamnèrent tour à tour les principaux défenseurs du concile, saint Eustathe d'Antioche, saint Athanase, Marcel d'Ancyre. Il écrivit même une double réfutation de Marcel, à la demande du concile arien de 336, qui déposa ce nicéen, peu sûr d'ailleurs. Très en faveur auprès de Constantin, il

[1] Voir P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 328-329. Mgr Duchesne est du même avis, *Hist. anc. Egl.*, II, p. 154.

[2] Harnack (*Dogmengesch.*, II, 233), Loofs (*Leitfaden des Dogm.*, 241-242).

écrivit sa *Vie*, à la demande du prince lui-même, pour le justifier des accusations dont celui-ci était l'objet de la part des païens, à cause de sa conversion. Ce but spécial explique le caractère de l'ouvrage, qui est moins une histoire qu'un panégyrique; il ne fut cependant achevé qu'après la mort de l'empereur. En 335, après avoir pris part à ce " brigandage de Tyr " [1] qui condamna Athanase (et qu'Eusèbe raconte sans même nommer Athanase !), il assista à la dédicace de la basilique constantinienne de l'*Anastasis* à Jérusalem [2], où il prononça un discours solennel qu'il répéta peu après à Constantinople, aux fêtes des *tricennalia* de l'empereur. Il mourut en 339 ou 340 et eut pour successeur *Acace*, arien comme lui, mais d'une nuance plus tranchée, et destiné à devenir chef de l'un des deux partis avancés de l'arianisme.

B) **Le caractère.** Eusèbe était un esprit *universel.* Dans son œuvre, il a touché tour à tour à l'histoire, la géographie, l'exégèse, l'apologétique, la théologie, l'éloquence même. Cependant il est avant tout et par dessus tout un **érudit**, et à la différence d'Origène, son maître et modèle, il n'est vraiment et pleinement qu'érudit. Esprit curieux et travailleur infatigable, il a tout lu, tant dans la littérature profane que sacrée, et il a fait des extraits de tout ce qu'il a pu se procurer, même de simples lettres. Aussi a-t-il excellé dans l'histoire ecclésiastique. Même dans ses travaux sur l'Ecriture, dans son Apologétique, c'est encore son immense érudition qui fait sa valeur réelle.

Au **point de vue doctrinal,** au contraire, il n'a été remarquable que dans sa lutte contre le sabellianisme attribué à Marcel d'Ancyre. Mais dans la grande question qui partageait alors les esprits, l'ὁμοούσιος, il n'a pas su prendre une attitude nette, parce que son esprit était hanté par le souvenir des abus faits de ce terme par Paul de Samosate, et c'est la peur de ce fantôme qui le maintint constamment hors des voies de l'orthodoxie. Sa doctrine, assez peu précise d'ailleurs, doit sans doute se ramener à un subordinatianisme vague, plus ou moins bien appuyé sur Origène. Au fond, Eusèbe paraît avoir été un *esprit* peu personnel, plus étendu que profond. Son

[1] Le mot est de Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 387.

[2] Les ariens tinrent alors à Jérusalem un nouveau concile, qui fut une contrefaçon de Nicée et décida d'imposer aux alexandrins la réhabilitation d'Arius. Eusèbe de Césarée dut y prendre part à côté d'Eusèbe de Nicomédie. Alexandrie refusa Arius et l'empereur n'insista pas. P. BATIFFOL, *ibid.*, p. 389-390.

style, généralement terne, monotone et sans beaucoup de vie, n'est pas pour infirmer ces conclusions.

On a reproché à Eusèbe un certain **servilisme** vis-à-vis de Constantin. Le mot est peut-être trop dur. Il a beaucoup admiré et aimé Constantin, qui de son côté l'estimait et l'aimait, mais on ne saurait lui faire grief de ce sentiment partagé par tous les chrétiens de ce temps, qui, ayant connu les persécutions, celles de Dioclétien et de Galère et plus tard en Orient, celle de Licinius, sentaient vivement tout ce qu'ils devaient au grand empereur. Il l'a sans doute trop flatté dans sa *Vie*. Du moins n'a-t-il pas abusé des faveurs impériales dans un but égoïste, pour se hausser à un siège plus brillant que celui de Césarée. On a finement relevé chez lui une certaine *vanité* au sujet de ses productions littéraires [1], et elle est assez apparente, mais on peut bien pardonner cette faiblesse à cet intellectuel pour qui écrire semblait le but de la vie.

Plus grave est ce **libéralisme** immodéré qui paraît être le fond de son caractère et qui le porte à faire, par amour de la paix, ou par défaut d'amour vis-à-vis de la vérité intégrale, des *concessions doctrinales*, que le commerce incessant avec la tradition aurait dû lui interdire. Aussi concluons-nous avec Bardenhewer [2] : "*faute d'une vigueur d'esprit* et d'*une fermeté de conscience* qui répondissent à *sa vaste érudition*, Eusèbe, malgré la fécondité de sa plume et l'exceptionnelle valeur de quelques-uns de ses ouvrages, n'a laissé qu'un souvenir équivoque et un nom obscurci".

II. — LES ŒUVRES D'EUSÈBE.

Nous grouperons ces œuvres en quatre classes : 1. les travaux historiques; 2. les travaux scripturaires; 3. les écrits apologétiques et théologiques; 4. les discours et lettres.

A) Travaux historiques.

1° L'**Histoire ecclésiastique** [3] est de beaucoup le plus important de tous; elle est l'écrit le plus cité d'Eusèbe. Elle comprend dix livres, qui furent composés aux dates suivantes: livres I-VIII, avant 312; livre IX, 315; livre X, 317 et révision générale, vers 324. Le contenu est d'une richesse inestimable concernant les origines chrétiennes.

L'ouvrage débute par une histoire sommaire du Christ (livre I) [4], après laquelle l'auteur aborde l'histoire de l'Eglise elle-même, depuis le temps des apôtres jusqu'à la guerre de Judée (l. II), et la conduit de Néron à Dèce (l. III, IV, V, VI) : une grande partie du livre VI est consacrée à Origène. Il raconte ensuite les souffrances de l'Eglise à la fin du IIIe siècle (l. VII), et au début du IVe jusqu'à l'édit de Galère en 311 (l. VIII), puis

[1] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 387-389. — [2] *Patrologie*, t. II., p. 20.

[3] *P. G.*, **20**, 45-906. Voir aussi texte, traduction et notes par E. GRAPIN, dans coll. *Textes et Documents*, 1905-1913.

[4] Le chapitre II résume la théologie un peu vague d'Eusèbe sur la divinité du Christ.

les victoires de Constantin sur Maxence et de Licinius sur Maximin (l. IX), et enfin celle de Constantin sur Licinius, 323 (l. X). *L'Histoire ecclésiastique* ne pouvait mieux se clôre que sur ce triomphe du christianisme dans l'empire de nouveau réuni sous le sceptre d'un seul empereur et d'un empereur chrétien.

L'ouvrage d'Eusèbe est un *travail de premier ordre*, d'une valeur inappréciable, sans lequel les trois premiers siècles de l'Eglise nous seraient à peu près inaccessibles. Son grand mérite est d'être fait d'après *des sources sûres*, bien plus, de nous livrer, en grande partie du moins, ces sources mêmes. On y trouve, sur l'antiquité chrétienne, avec un ensemble de faits très varié, des documents de toute sorte, des pièces officielles empruntées aux archives de l'Etat, des analyses d'ouvrages et des extraits, qui constituent un vrai trésor. D'autre part, on ne peut guère contester la *sincérité* de l'auteur, bien que ses sympathies lui aient parfois inspiré des omissions tendancieuses. D'ailleurs, son esprit *critique* est dans l'ensemble étonnant pour son époque et l'a mis en garde contre une foule d'écrits apocryphes ou suspects, qu'il distingue avec soin. Malgré tout, son œuvre n'est pas parfaite de tout point. On lui a *reproché* un manque de synthèse, qui amène à plusieurs endroits des sujets à traiter en un seul, par exemple le canon du Nouveau Testament. L'abondance des *extraits*, d'autre part, fait que l'ouvrage a parfois l'air d'un recueil plutôt que d'une histoire; certains de ces extraits sont trop courts pour être bien compris. Enfin, Eusèbe est peu renseigné sur l'*Occident*, faute de savoir assez de latin. Mais on oubliera vite ces légers défauts devant la grandeur de l'ensemble d'une œuvre qui a valu à son auteur le titre d' " Hérodote chrétien " et de " Père de l'histoire ecclésiastique ".

2° La **Chronique** [1] n'a pas moins contribué jadis à la gloire d'Eusèbe, bien qu'elle ait aujourd'hui pour nous beaucoup moins d'intérêt. Son vrai titre est *Histoire universelle* (Παντοδαπὴ ἱστορία). L'auteur y reprend et réalise une œuvre jadis ébauchée par Jules Africain [2].

L'ouvrage comprend deux parties : la *Chronographie* ou résumé de l'histoire de chaque peuple, d'après la Bible et les monuments propres à chaque pays, tels que les rapportent leurs historiens ; le *Canon des temps* est le rapprochement synchronique de toutes ces histoires particulières jusqu'en 323 (ce qui montre que le travail d'Eusèbe a été achevé après cette date). Il n'est resté que des fragments du texte grec original ; mais

[1] *P. G.*, **19**, 101-598. — [2] Voir ci-dessus, p. 269.

la première partie est conservée dans une version arménienne, la deuxième dans une version latine faite par *saint Jérôme*, qui, de plus, compléta cette partie par le tableau des faits importants depuis 325 jusqu'à l'avènement de Théodose (379).

3° La **Vie de Constantin** [1], en cinq livres, écrite (vers 335-340) pour venger le grand empereur des railleries païennes, envisage exclusivement son héros dans ses rapports avec le christianisme. L'auteur ne signale de sa vie que les vertus et les actions dignes de louange. A ce point de vue, il transfigure les événements, s'il ne les dénature pas par excès de partialité; d'autre part, les éloges adressés au héros dépassent souvent les limites permises à l'hyperbole. Cependant, si l'on fait abstraction des jugements de l'auteur, on trouvera dans ces pages nombre de faits à retenir, qu'il faut, d'ailleurs, contrôler et compléter par d'autres sources. L'authenticité des 16 documents contenus dans l'ouvrage n'est pas absolument certaine.

4° **Autres travaux historiques d'Eusèbe.**

a) *Sur les martyrs de Palestine* [2] (de 303 à 311), il reste encore d'Eusèbe un précieux mémoire, conservé en deux rédactions qui sont toutes deux de la main de l'auteur : l'une courte, éditée dans l'Histoire ecclésiastique (après le livre VIII ou à la fin), l'autre plus étendue, en syriaque [3].

b) Les *Actes des anciens martyrs*, œuvre d'un grand prix, sont perdus, sauf quelques fragments [4].

c) *La Vie de Pamphile*, en trois livres, écrite vers 310, est perdue également, sauf de très brèves citations [5].

B) Travaux scripturaires.

1° Concernant la **géographie biblique**, Eusèbe a laissé un écrit précieux, l'*Onomasticon* [6] ou traité sur les noms de lieu mentionnés par l'Ecriture, catalogués par ordre alphabétique, avec une brève description, et la liste des noms qu'il a successivement portés. Cet opuscule, traduit et complété par saint Jérôme [7], devait faire partie d'une topographie complète de la Palestine et de Jérusalem. — La préface de l'*Onomasticon* signale trois autres écrits d'Eusèbe, aujourd'hui perdus, qui se rapportent à l'ethnographie ou à la géographie palestiniennes : *a*) les *noms des peuples* mentionnés dans la Bible, surtout dans la Genèse (X-XI); *b*) la *Palestine ancienne* et son partage entre les douze tribus; *c*) un *plan de Jérusalem* et du temple.

2° Les **écrits exégétiques** d'Eusèbe se réduisent pour nous : 1) à un commentaire sur *les Psaumes* [8] (conservé jusqu'au Psaume 118), traduit par Eusèbe de Verceil; 2) au

[1] *P. G.*, **20**, 905-1316. Sur le livre V, voir plus loin, *Discours*, p. 316.
[2] *P. G.*, **20**, 1457-1520.
[3] Publiée par CURETON, Londres, 1860. Voir la thèse de J. VITEAU, *De Eusebii C. duplici opusculo...* Paris, 1893.
[4] *P. G.*, **20**, 1519-1536. — [5] *P. G.*, **10**, 1533-1550.
[6] E. KLOSTERMANN, dans *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1904.
[7] *P. L.*, **23**, 859-928. Les additions sont peu importantes; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, I, p. 145, note 2.
[8] *P. G.*, **23**, 65-1396; **24**, 9-76 (fragments sur les derniers psaumes).

commentaire sur *Isaïe* [1], en 10 ou 15 livres, conservé en grande partie; 3) enfin, au commentaire sur *saint Luc* [2], dont il reste des fragments. Cette œuvre exégétique n'est pas sans valeur, bien qu'Eusèbe n'y montre pas une réelle maîtrise. Sa dépendance vis-à-vis d'Origène le porte à faire une large part à l'allégorisme, et cependant son tempérament d'historien s'accommodait mieux d'une exégèse littérale. Il essaye du moins d'allier les deux méthodes, sans y réussir parfaitement.

3° **Divers traités** sur des sujets bibliques ont un réel intérêt :

a) Les *Canons évangéliques* [3] sont une sorte de synopse évangélique en 10 tables, où les récits sont disposés sur des colonnes parallèles, indiquant ce qui est commun à plusieurs évangiles et ce qui est propre à chacun. Les harmonies évangéliques postérieures s'en sont souvent inspirées.

b) Dans les *Questions et solutions sur les évangiles* [4], Eusèbe résolvait les difficultés soulevées par les contradictions apparentes des évangélistes sur l'enfance, la passion et la résurrection du Sauveur. Saint Augustin reprendra la question dans le " De consensu evangelistarum " et la traitera avec autrement d'ampleur et de puissance.

c) Signalons encore des fragments d'un opuscule *sur la polygamie* et la fécondité des patriarches; et d'un autre sur *la fête de Pâques* [5], dédié à Constantin, en 332, et provoqué par la discussion de la question pascale à Nicée. Le passage qui en reste est souvent cité à cause du témoignage précieux qu'il contient sur l'Eucharistie et le saint sacrifice de la Messe.

C) Les **écrits apologétiques** et **théologiques.**

1° La **Préparation évangélique** [6] était une sorte d'introduction à l'étude du christianisme, montrant la supériorité de la religion juive et chrétienne sur *le paganisme*, à tout point de vue, doctrinal, moral et même chronologique.

2° La **Démonstration évangélique** [7] prouve aux Juifs la vérité du christianisme, en montrant que c'est lui qui a été providentiellement préparé par la religion mosaïque. Ces deux ouvrages qui comprenaient, le premier 15 livres et le second, 20 livres, ont été écrits de 315 à 325.

3° La **Théophanie**, écrite après 323, peut-être vers 333, est un résumé, en 5 livres, de la Démonstration. Elle a été conservée dans une version syriaque [8].

4° D'une *Introduction générale élémentaire*, il ne s'est conservé, sous le titre *Extraits prophétiques* [9], que les livres VI-IX.

---

[1] *P. G.*, **24**, 89-528. — [2] *P. G.*, **24**, 529-606. — [3] *P. G.*, **22**, 1275-1292.
[4] *P. G.*, **22**, 879-1016 (fragments). — [5] *P. G.*, **24**, 693-706. — [6] *P. G.*, **21**, 21-1408.
[7] *P. G.*, **22**, 13-792, (les 10 premiers livres seuls sont conservés).
[8] Edition Lee, Londres, 1842. (Fragments grecs, *P. G.*, **24**, 609-690).
[9] *P. G.*, **22**, 1021-1262.

5° Le **Livre contre Hiéroclès** [1] est une réfutation vigoureuse, pénétrante, ironique aussi du *Philalèthe* de Hiéroclès, gouverneur de Bithynie sous Galère, vers 307, qui prétendait opposer au Christ la légende d'Apollonius de Tyane, inventée par Philostrate sous Septime-Sévère. Ce traité date de 311-313 probablement.

6° Plusieurs *autres écrits apologétiques* sont **perdus**; ce sont :

a) une réfutation de Porphyre (en 25 livres);

b) une Préparation ecclésiastique et une Démonstration ecclésiastique;

c) un traité en deux livres intitulé Réponses et Apologie.

7° L'*œuvre proprement théologique* d'Eusèbe se ramène aux deux traités qu'il écrivit, à la demande du synode arien de Constantinople (335-336), pour réfuter Marcel d'Ancyre, qui venait d'y être déposé. Le **Contra Marcellum** [2], en 2 livres, et le **De ecclesiastica theologia** [3] sont très nets dans le rejet du sabellianisme, prêté, à tort ou à raison, à Marcel. Eusèbe, par contre, est beaucoup moins précis pour présenter sa propre doctrine, aux contours plutôt fuyants.

D) **Discours** et **lettres.**

1. Les 14 **homélies** [4] latines publiées sous son nom, par Sirmond, ne sont pas toutes de lui, au moins les deux premières qu'il faut plutôt attribuer à Eusèbe d'Emèse.

2. Trois **discours d'apparat** d'Eusèbe sont aussi restés : l'un prononcé à Tyr (314 ou 315) pour la dédicace d'une église [5]; un autre prononcé à Constantinople (335) pour les *tricennalia* de l'empereur [6]; enfin, un discours sur les martyrs (conservé en syriaque) [7], prêché sans doute à Antioche. — Certains attribuent aussi à Eusèbe le " Discours de Constantin à l'assemblée des saints " (ou à l'Eglise de Dieu), qui constitue le livre V [8] de la " Vie de Constantin ".

3. La **correspondance** d'Eusèbe qui dut être considérable, a toute disparu, sauf les trois lettres suivantes, adressées :

a) l'une à Carpianus : elle sert d'introduction aux *Canons évangéliques;*

b) l'autre à Flaccilus : c'est une introduction au traité *De ecclesiastica theologia;*

c) la troisième **à l'Eglise de Césarée,** après le concile de Nicée : Eusèbe y expose son rôle et son attitude au concile; c'est lui qui a présenté le symbole accepté par les Pères [9].

---

[1] *P. G.*, **22**, 795-868. — [2] *P. G.*, **24**, 707-824.
[3] *P. G.*, **24**, 823-1046. — [4] *P. G.*, **24**, 1047-1208.
[5] Transcrit dans *Hist. Eccl.*, X, 4; *P. G.*, **20**, 849-880.
[6] *P. G.*, **20**, 1315-1440. Appendice à la Vie de Constantin.
[7] Edité par W. WRIGHT, 1864, et traduit en anglais.
[8] Il comprend 26 chapitres, *P. G.*, **20**, 1233-1316.
[9] Voir ci-dessus, la Vie d'Eusèbe.

Quant au terme ὁμοούσιος qui y a été ajouté, il signifie que le Verbe a été engendré de la substance (ἐκ τῆς οὐσίας) du Père, et qu'il lui est tout à fait semblable (*omnino similis*) [1]. Cette explication, qui n'est qu'une vaine échappatoire, montre, au fond, en Eusèbe un partisan de ce que l'on appellera plus tard l'*homéousianisme.*

Quelques autres lettres sont seulement connues par des citations, notamment celle qui était adressée **à Constantia**, sœur de Constantin, au sujet d'une image du Christ et qui fut critiquée plus tard lors des controverses iconoclastes [2]. Eusèbe refuse d'envoyer à la princesse l'image qu'elle lui a demandée et pose des principes qui sont la condamnation de tout culte des images d'après l'Ecriture et la théologie [3]. On sait qu'au début du siècle, en 305 ou 306, le concile d'Elvire, en Espagne, s'était prononcé nettement contre ce culte. Eusèbe représente une tendance analogue en Orient. L'autorité doctrinale d'Eusèbe, qui n'est pas grande, n'est pas rehaussée par ce document.

CHAPITRE III.

Principaux défenseurs de la foi nicéenne

BIBLIOGRAPHIE : voir à chaque auteur.

I. — EN ORIENT.

Les plus illustres défenseurs de la foi de Nicée en Orient furent, avec saint *Athanase* (étudié au chapitre suivant), saint *Alexandre* d'Alexandrie, saint *Eustathe* d'Antioche et *Marcel* d'Ancyre.

A) **Saint Alexandre d'Alexandrie** [4] (312-328) fut le premier adversaire d'Arius qu'il condamna dans le synode de 320 et plus tard dans deux Epîtres conservées et fort précieuses :

[1] Voir THÉODORET, *Hist. Eccl.*, I, 11. SOCRATE, *Hist. Eccl.*, I, 8.

[2] Notamment par saint Nicéphore, *Antirrhitica*, dans PITRA, *Spicil. Solesm.*, I., 383-386.

[3] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 444-445.

[4] *P. G.*, 18, 547-607. — PITRA, *Anal. sacra*, IV, 199-200; 433-434. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, II, 29-31.

Epistola Encyclica [1], assez courte, et *Epistola ad Alexandrum Constantinopolitanum* [2], qui était plus probablement aussi une encyclique. Ce deuxième document plus long contient une réfutation en règle de l'Arianisme. L'évêque y expose la vraie foi avec une vigueur remarquable : le Verbe n'est pas créé, il est éternel, il est Dieu; il n'est inférieur au Père que par son caractère d'engendré; il tient son être de l'être même du Père (ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος Πατρός), formule qui contient implicitement l'ὁμοούσιος. Un recueil d'homélies de saint Alexandre est aujourd'hui perdu, sauf quelques fragments retrouvés en syriaque.

B) **Saint Eustathe d'Antioche** [3], originaire de Side en Pamphylie, d'abord évêque de Bérée en Syrie (Alep), puis d'Antioche de 324 à 330, fut un des plus vigoureux adversaires de l'arianisme naissant. C'est lui vraisemblablement qui prononça devant Constantin à Nicée l'allocution d'ouverture et sans doute dirigea la discussion. Après le concile, il prit des mesures énergiques contre les partisans d'Arius dans son diocèse et dans toute la Syrie. Aussi fut-il la première victime des eusébiens, qui attaquèrent ses mœurs et sa doctrine pour le faire déposer par un synode tenu à Antioche (329 ou 330), et son attitude politique pour le faire exiler par Constantin. Banni en Thrace, à Trajanopolis, il y mourut bientôt, on ignore à quelle date.

1° Eustathe fut, au dire de Sozomène [4], un écrivain aussi remarquable par le style que par la doctrine, mais son œuvre qui fut considérable est perdue. Il ne reste que des fragments des écrits *exégétiques* (sur l'Hexaemeron [5], sur les Psaumes, sur les Proverbes...)

Le texte donné comme celui de l'*allocution* [6] qu'il aurait adressée, ou qu'il adressa de fait, à Constantin au concile de Nicée, est apocryphe. De même, l'*homélie* christologique *In Lazarum, Mariam et Martham* est une œuvre du Vᵉ siècle, à en juger par le vocabulaire théologique [7]. — Ses *lettres*, très nombreuses encore au temps de saint Jérôme [8], sont perdues, ainsi que la presque totalité du *De anima*, signalé par le même auteur.

---

[1] SOCRATE, *Hist. Eccl.*, I, 6. Texte dans C. KIRCH, *Enchiridion*, p. 216-225.
[2] THÉODORET, *Hist. Eccl.*, I, 3.
[3] **Editions** : *P. G.*, **18**, 613-794. PITRA, *Anal. sacra*, II, IV. — F. CAVALLERA, *Sancti Eustathii... homilia christologica*, Paris, 1905. — **Etudes** : S. SALAVILLE, *Eustathe d'Antioche (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 1554-1565. — F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche* (IVᵉ-Vᵉ siècle), Paris, 1905. — [4] *Hist. Eccl.*, I., 2; II, 19.
[5] Sorte de chronique; *P. G.*, **18**, 707-794 (d'authenticité douteuse).
[6] *P. G.*, **18**, 673-676.
[7] L. SALTET, dans *Bull. litt. eccl.*, 1906.
[8] *Exstant infinitæ epistolæ.* HIERON., *De viris ill.*, 85.

Le plus grand traité d'Eustathe paraît avoir été dirigé *contre les ariens :* il comprenait huit livres au moins, perdus sauf quelques fragments. Le seul écrit de lui qui subsiste en entier est le traité *De la Pythonisse*, contre Origène. L'auteur y soutient que ce n'est pas Samuel qui est apparu à Saül, et généralisant la question, il prend nettement position contre l'exégèse allégorique d'Alexandrie [1]. Par son goût pour le sens littéral dans l'Ecriture, il est le précurseur des grands docteurs antiochiens de la fin du siècle. On peut le rattacher à leur école, à moins qu'on ne préfère voir plutôt en lui un simple porte-parole de la tradition. L'accusation de sabellianisme lancée contre lui n'a jamais été prouvée, pas plus que les autres : sa théologie anti-arienne est foncièrement orthodoxe.

2° Une partie de l'Eglise d'Antioche resta fidèle à Eustathe après sa déposition et forma le **groupe eustathien** (catholique). Antioche fut dirigée par des évêques ariens jusqu'en 360. Alors fut élu *Mélèce*. Lié jusque là avec les homéousiens et même nommé évêque par des homéens, il se déclara néanmoins bientôt partisan de Nicée (363). Les Ariens rigides lui avaient d'ailleurs opposé un autre évêque (360), et la ville fut divisée en trois groupes : les eustathiens, les ariens et les méléciens. Ceux-ci ralliaient les fidèles en nombre croissant à mesure que baissait l'arianisme. Après Mélèce, ce fut *Flavien* (381) qui prit sa place ; il finit par se faire reconnaître par Rome. Mais les *eustathiens* résistaient toujours. Un de leurs chefs, le prêtre *Paulin*, avait été sacré par Lucifer de Cagliari (362) ; il fut reconnu par Rome, ainsi que son successeur, Evagrius (388-393?). C'est en 398 seulement que Rome reconnut Flavien. A Antioche l'opposition continua. Cependant la plupart des eustathiens rentrèrent dans la communion du successeur de Flavien (en 416 ou 417) et les derniers opposants les imitèrent à la fin du Ve siècle, quand les reliques de saint Eustathe furent transférées à Antioche [2].

Le **schisme d'Antioche** ne commença vraiment que le jour où Paulin fut sacré par Lucifer (362). Il eut pour cause sans doute les préventions dont était l'objet au point de vue doctrinal, de la part des eustathiens, l'évêque Mélèce, qui, sans avoir été formellement arien [3], avait eu d'étroites relations avec eux ; il fut aussi provoqué par l'irrégularité de la nomination de Paulin, faite en dépit des canons et que les Antiochiens, dans l'ensemble, ne purent admettre [4]. Quand saint Athanase et à sa suite Libère furent entrés en communion avec Paulin, la situation devint inextricable ; et elle eut de *très graves conséquences* en cette fin du IVe siècle. L'Eglise

[1] Eustathe met ainsi à nu l'*incohérence* de la méthode origéniste, ou du moins l'utilisation de cette méthode, puisque d'une part le maître traite de fable l'histoire de la création et l'œuvre des six jours, et de l'autre il prend à la lettre le récit de l'évocation de l'ombre de Samuel par la Pythonisse d'Endor.

[2] F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche* (IVe-Ve siècle), Paris, 1905. Voir aussi S. SALAVILLE, *Eustathiens d'Antioche*, dans *Dict. théol.*, col. 1574-1576.

[3] F. CAVALLERA, *op. cit.*, 95-97.

[4] F. Cavallera a particulièrement mis en lumière cette deuxième cause, tandis que L. Saltet (*Bull. litt. eccl.*, 1906) et l'ensemble des historiens insistent sur la première.

d'Antioche, sans avoir, au point de vue religieux, une autorité officielle analogue à celle de Rome, jouissait d'un grand prestige en Syrie et en Asie-Mineure. Le schisme retarda le *triomphe de la foi nicéenne*, qui ne pouvait être complet que par la communion avec le Siège apostolique. Cependant Mélèce, quoique de fait séparé de Rome, fit accepter en 379, par un grand concile de 153 évêques, à Antioche, le formulaire de foi envoyé en Orient par le pape Damase à la suite d'un concile romain de 377. — Plus graves furent les conséquences au point de vue de *l'unité de l'Eglise*. A cause des malentendus qui le soutenaient, le schisme donna lieu, entre l'Orient et Rome, à des animosités dont on trouve l'écho jusque dans les lettres de saint Basile [1]. Saint Jean Chrysostome eut une part importante dans la réconciliation de Flavien avec l'Eglise romaine [2].

C) **Marcel d'Ancyre** [3], évêque de cette ville au début du IVe siècle, ardent nicéen, attira contre lui l'hostilité des eusébiens, surtout par une réfutation d'Astérius de Cappadoce. Son ouvrage, dont on ignore le titre exact, traitait *De subjectione Domini* et devait repousser le subordinatianisme absolu. Suivant leur tactique habituelle, les ariens accusèrent Marcel de verser dans le modalisme sabellien, compliqué d'adoptianisme : ce fut l'œuvre d'Eusèbe de Césarée. Il faut reconnaître que sa pensée est peu claire et certaines de ses théories malheureuses [4] : les orthodoxes les excusèrent d'abord, en les interprétant avec bienveillance. Déposé par le concile arien de Constantinople (336), il fut défendu par le pape Jules I, à qui il présenta, en 340, une profession de foi orthodoxe, et par le concile de Sardique. Saint Athanase ne l'abandonna que lorsque les erreurs de son disciple *Photin* eurent discrédité Marcel lui-même. Saint Hilaire, saint Basile se séparèrent nettement de lui. Peut-être rentra-t-il dans son diocèse de 344 à 350. Il mourut en 374 ou 376, après avoir écrit diverses apologies de sa doctrine, ainsi que des professions de foi, perdues, sauf celle qu'il adressa au pape Jules I, en 340 [5].

II. — EN OCCIDENT.

Nous distinguerons les auteurs qui, dans leur lutte contre l'arianisme, restèrent toujours dans la voie orthodoxe, de ceux qui s'en écartèrent plus ou moins à la suite de Lucifer de Cagliari ; enfin nous parlerons du pape Libère.

[1] Voir plus loin, p. 430. — [2] Voir plus loin, p. 454.

[3] Textes conservés (129 citations) dans *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, IV, (1906), p. 185-215. — **Etude :** TH. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867 (œuvre rationaliste). — Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 38-41.

[4] Dieu est un et indivisible ; dès lors, il est un seul προσωπον et non pas trois hypostases. Sans doute, le Verbe est éternellement en Dieu, mais il n'y est pas Fils éternellement ; il n'est devenu Fils que par l'incarnation. Mais alors on se demande s'il est éternellement une personne, pour Marcel. — [5] EPIPH., *Hæres.*, 72.

A) 1. **Osius de Cordoue** (256-357), évêque de Cordoue depuis 296, a été surnommé *l'Athanase de l'Occident.* Il présida probablement le concile de Nicée et celui de Sardique. Dans la liste des signatures son nom est toujours le premier. Il fut toute sa vie un des principaux défenseurs du concile en Occident, par la parole et par les actes plus que par la plume. En 354 ou 355, presque centenaire, il écrivit à Constance une lettre courageuse quoique mesurée dans la forme [1]. S'il souscrivit la deuxième formule (anoméenne) de Sirmium, ce ne fut qu'un acte de faiblesse transitoire qu'expliquent et excusent son grand âge, son état de santé et un certain affaissement cérébral. Il avait peu écrit. Outre sa lettre à Constance (354), il reste de lui un recueil de sentences éditées par Pitra (1888) [2]. Deux écrits signalés par Isidore de Séville sont perdus.

2. **Saint Eusèbe de Verceil,** évêque de cette ville en 340, fut exilé après le concile de Milan (355) dans diverses régions d'Orient (Palestine, Cappadoce, Egypte) jusqu'au règne de Julien (361). A son retour dans son diocèse, il continua à lutter avec fermeté contre l'arianisme, moins par ses écrits que par son action et sa parole. Il mourut vers 370 et a été honoré comme martyr [3]. Il ne reste de lui que 3 lettres [4]. Sa traduction du commentaire d'Eusèbe de Césarée sur les Psaumes est perdue.

3. **Marius Victorin** [5], né en Afrique vers 300, rhéteur à Rome où ses leçons et ses écrits lui conquirent une grande réputation [6], se convertit vers 355 et composa divers ouvrages sur les questions religieuses. — *a*) De ses traités contre l'arianisme *(Adversus Arium libri IV, De generatione divini Verbi, De homoousio recipiendo)* saint Jérôme dit [7], non sans raison, qu'ils sont très obscurs, que seuls les érudits les comprennent : l'auteur réfutait l'arianisme par la philosophie néo-platonicienne. *b*) *Ses commentaires* sur les Epîtres, *(Gal., Philip., Ephes.)* étaient plus abordables, mais ils prouvent, de l'avis de saint Jérôme [8] que " le savant rhéteur manquait absolument d'études théologiques ". On lui doit aussi deux traités contre les manichéens et trois *hymnes* sur la Trinité [9].

4. **Saint Zénon** [10], *évêque de Vérone* de 362 à 380 (?), fut aussi remarquable par sa charité que par sa lutte contre le paganisme et surtout contre l'arianisme. Ce dernier ministère nous est attesté par ce qui nous

---

[1] ATHAN., *Hist. Ar.*, 44. — [2] PITRA, *Anal. sacra*, I, 117 sq.

[3] Sa fête est célébrée le 16 décembre.

[4] *P. L.*, **12**, 947-954; et *P. L.*, **10**, 713-714 (HIL., *fragm. hist.*, XI).

[5] Œuvres dans *P. L.*, **8**, 999-1308. — **Etudes** : P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905; p. 373 sq.

[6] Saint Augustin fut initié au néo-platonisme par les traductions qu'avait faites Victorin (*Confess.* l. VIII, c. II), et plus tard il fut stimulé dans son retour à Dieu par l'exemple de sa conversion que lui raconta saint Simplicien, et qu'il rapporte à son tour avec émotion (*Ibid.*, n. 3, 4, 5).

[7] *De viris ill.*, 101. — [8] *In Gal.*, præf.

[9] Voir divers écrits apocryphes, dans *P. L.*, *loc. cit.*

[10] *P. L.*, **11**, 253-528. Voir A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, Munster (Westphalie), 1904. — A consulter, P. MONCEAUX, *Hist. litt. Afr. chrét.*, III, p. 365-371.

reste de ses *sermons*, 93 morceaux, dont 16, de quelque étendue, ont une réelle valeur au point de vue littéraire et surtout doctrinal, notamment concernant la Trinité et aussi la Très Sainte Vierge. La langue de ces écrits trahit l'origine africaine de l'auteur.

5. **Phébade** [1], évêque d'Agen, écrivit en 357 ou 358 une critique aussi vigoureuse que mesurée de la deuxième formule de Sirmium sous le titre *Liber contra Arianos*. Deux autres écrits, mis sous son nom, paraissent appartenir à un autre auteur. Il mourut après 392. Dans son mémoire " Contre les ariens ", il s'inspire visiblement de Tertullien et aussi de saint Hilaire, alors en exil.

B) 1° **Lucifer de Cagliari** († 370 ou 371) [2] était un caractère violent et outré, un esprit peu cultivé : sa langue est celle du peuple, dont il emploie sans cesse les expressions. Après l'échec du concile d'Arles (353), le Pape Libère l'envoya en mission, en 354, avec Eusèbe de Verceil, auprès de Constance, pour obtenir un nouveau concile. En 355, il fut du nombre des évêques qui résistèrent à l'empereur à Milan et qui furent exilés : il passa six ans en Orient. C'est à la fin de ce séjour (362) qu'il vint à Antioche, et qu'il prit la malencontreuse initiative de sacrer évêque le prêtre Paulin, le chef des Eustathiens, qui se fussent alors, sans lui, ralliés au nouvel évêque catholique, Mélèce. C'est à la même époque, entre 355 et 361, qu'il adressa à Constance une série d'écrits, conservés, qui sont de vraies invectives : *De non conveniendo cum hæreticis; De Regibus apostaticis; Pro sancto Athanasio; De non parcendo in Deum delinquentibus; Moriendum pro Dei Filio.* La véhémence de l'évêque sarde l'amena même à se séparer de ses amis : après le synode d'Alexandrie (362), qui recevait dans l'Eglise Mélèce d'Antioche et les ariens repentants, il rompit avec saint Athanase et toute l'Eglise. Son exemple fit école. La secte des rigoristes luciférien ne disparut qu'à la fin du IVe siècle.

2° Signalons, parmi les écrivains venus de ce milieu :

a) **Hilaire de Rome,** diacre qui avait écrit des opuscules (perdus) sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques, les ariens évidemment [3].

b) **Faustin** [4], prêtre, écrivit, vers 380, une confession de foi (*Fides Theodosio imperatori oblata*) pour se défendre d'être sabellien, et un traité *De Trinitate* contre les ariens. — Il composa un peu plus tard,

---

[1] *P. L.*, **20**, 13-30.

[2] *P. L.*, **13**, 767-1049. — *Corpus* de Vienne, t. XIV, 1886. — **Etudes :** G. Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris und das schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886. — E. Amann, *Lucifer de Cagliari*, dans *Dict. théol.*, col. 1032-1044.

[3] Hieron., *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*, 26-27.

[4] *P. L.*, **13**, 37-107.

avec le prêtre **Marcellin**, une supplique aux empereurs en faveur des luciférien persécutés (*Libellus precum ad imperatores*).

c) **Grégoire d'Elvire** († 392) est le représentant le plus en vue du parti luciférien. Son œuvre littéraire fut considérable. D'après des travaux récents, il faut lui attribuer :

1. le *De fide orthodoxa contra arianos* [1], mis sous le nom de Phébade;
2. les *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum* (20 homélies) [2];
3. des *Sermons sur le Cantique des Cantiques* [3];
4. enfin, un *Tractatus de Arca Noë* [4].

L'ensemble de l'œuvre dénote un écrivain fécond et original [5].

C) **Libère**, pape de 352 à 358, n'a laissé que peu d'écrits, mais cette œuvre littéraire pose de très graves problèmes qu'il faut au moins signaler ici. Il est resté sous le nom de Libère : *a*) une *allocution* prononcée en 353 pour la prise de voile de Marcelline, sœur de saint Ambroise [6]; *b*) le *dialogue* avec Constance, après le concile de Milan, 355 : courageuse protestation contre les exigences impériales [7]; *c*) surtout des *lettres*, 13 en tout, en y comprenant les quatre dont l'authenticité est si discutée, et qui par ailleurs sont si importantes, malgré leur brièveté, parce qu'elles touchent à ce qu'on appelle " la chute de Libère " : suivant qu'elles sont authentiques ou non, l'attitude du pape et son caractère apparaissent très différents. Avant d'aborder ce sujet rappelons les points sur lesquels les historiens sont à peu près d'accord avec des nuances très sensibles d'ailleurs.

1° **Tous reconnaissent** *a*) que Libère se montra, *au début de son pontificat*, un assez ferme défenseur d'Athanase et de la foi de Nicée contre la politique arienne de Constance et qu'il subit pour ce motif un exil de deux ans, à Bérée en Thrace (de 355 ou 356 à 358);— *b*) qu'en 358, comme saint Hilaire lui-même, il soutint le mouvement d'opposition qui se dessinait *contre l'anoméisme* au sein même de l'arianisme et qu'il appuya les *homéousiens* en acceptant, avec des

[1] Voir Dom G. Morin, *Rev. Bénéd.*, 1902, 225-245.
[2] Edités par P. Batiffol. Voir étude par Dom G. Morin, *Rev. hist. litt. relig.*, 1900.
[3] Edités par Heine, 1848. Voir l'étude faite par Dom Wilmart, *Bull. litt. eccl.*, 1906.
[4] Voir Dom Wilmart, dans *Rev. Bénéd.*, 1909, p. 1-12
[5] Voir P. Lejay, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, dans *Rev. Bénéd.*, 1908, p. 435-457 (étude d'ensemble).
[6] Incorporé par saint Ambroise dans son traité *De virginibus*, III, 1-3. *P. L.*, **16**, 219-224 ou *P. L.*, **8**, 1345-1350.
[7] Conservé par Théodoret, *Hist. Eccl.*, II, 13 etc... Voir P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 473-481.

réserves [1], leur symbole; cette attitude conciliante était approuvée vers 360, par saint Athanase lui-même; — *c*) qu'*après son retour à Rome* (358), Libère eut une attitude effacée, pendant la fin du règne de Constance, alors que triomphait l'homéisme, mais qu'il se montra assez énergique lors de la restauration nicéenne qui suivit la mort de cet empereur, et qu'il laissa une mémoire généralement respectée.

2° Le **point obscur de cette vie** est la conduite du pape pendant l'exil et notamment en 357. Ne favorisa-t-il pas expressément *l'anoméisme*, allant jusqu'à en souscrire les formules? C'est de cela que traitent les quatre lettres contenues dans les fragments IV et VI de l'*Opus historicum* de saint Hilaire [2].

Dans la lettre *Studens paci*, écrite en 357 (et non pas, quoi qu'il paraisse, en 352), et adressée aux orientaux, le Pape déclare qu'ayant (jadis) convoqué à Rome Athanase et celui-ci ayant refusé de comparaître, il rentre en communion avec eux et avec tous les évêques de l'Eglise catholique, et qu'il se retire de la communion d'Athanase (*Fragm.* IV).

La lettre *Pro deifico* (*Fragm.* VI, 5-7) explique pourquoi le pape a tant attendu pour se séparer d'Athanase; il annonce qu'il accepte comme catholique la foi exposée à Sirmium [3] et demande qu'on mette fin à son exil. Les signatures qui suivent, dans les fragments de saint Hilaire, prouvent avec certitude qu'il ne peut être question que de la première formule de Sirmium.

La lettre *Quia scio vos* (*ibid.* 8-9) est une demande adressée aux évêques de la cour, Ursace et Valens.

Enfin, la lettre *Non docco* (*ibid.*, 10-11) est adressée par le pape à l'ancien légat, Vincent de Capoue, qui a jadis faibli à Arles, pour l'informer de son propre changement d'attitude et lui demander d'adresser une pétition à l'empereur.

Que faut-il penser de ces lettres? Mettons d'abord de côté la question de l'**infaillibilité pontificale** qui n'est certainement pas en cause. Même si les lettres sont authentiques, il est sûr que la profession de foi signée par Libère n'est pas la *deuxième formule de Sirmium*, qui était hérétique, mais la *première* (351), qui était seulement équivoque. La question est d'ordre purement historique; elle est d'une exceptionnelle gravité d'ailleurs, car il s'agit de l'appui que le Siège apostolique donna, en ces heures difficiles, aux défenseurs de la foi.

Libère faillit-il à son devoir en 357? Divers critiques catholiques le croient. Après Mgr Duchesne [4], le P. Feder, S. J. [5], l'admet, ainsi que

[1] D'après Sozomène, il condamna expressément "ceux qui ne proclament pas le Fils *semblable* au Père *en essence* et en tout".

[2] Voir chap. V, saint Hilaire, *Les Œuvres*, p. 348.

[3] Les anathèmes qui ont pris place dans le texte ne viennent pas d'Hilaire, mais sans doute d'un copiste postérieur.

[4] *Libère et Fortunatien*, article des *Mélanges d'Archéol. et d'Hist.*, 1908.

[5] *Studien zu Hilarius*, Vienne, 1910.

M. Amann [1]. Malgré diverses interpolations évidentes et le caractère fragmentaire de l'œuvre qui les rapporte, ils ne doutent pas de l'authenticité de ces pièces, que confirment d'ailleurs, disent-ils, d'autres documents contemporains [2]. — La pleine lumière, cependant, est loin d'être faite, et les adversaires de l'authenticité, (en France, M. Saltet [3], Mgr Batiffol [4]), ont de sérieuses raisons de *croire à des faux* [5], mis en circulation par les ariens pour se réclamer de l'autorité de Libère, ou du moins pour le discréditer par la calomnie.

Conclusion. — Quoi qu'il en soit, du reste, de ce point, il est certain que le pape fut calomnié : on raconta, dit Sozomène [6] que Libère avait condamné l'ὁμοούσιος et déclaré le Fils *dissemblable* (ἀνόμοιος) au Père, mensonge manifeste, qui put tromper même les amis, tels qu'Hilaire. — D'autre part, les partisans de " la chute de Libère " [7] reconnaissent qu'elle fut " sans influence sur le reste de sa carrière de pontife " et ils louent son attitude en 358. — Sans doute, reconnaît Mgr Batiffol [8], " il a manqué à Libère, il a manqué à la papauté de Libère, de tenir le langage éclatant d'Hilaire ou d'Athanase. Dans les années critiques, entre 358 et 361, il a manqué à Libère d'être en mesure d'élever la voix : ... mais le désarroi de l'épiscopat universel dans cette crise inouïe jusque là est une bonne preuve que cet épiscopat universel ne peut pas se passer de la primauté du successeur de Pierre ". Du reste, le triomphe (politique) de l'homéisme fut très court ; l'heure de la réaction nicéenne sonna bientôt, et à cette heure Libère fut à la hauteur de sa mission [9].

---

[1] *Libère*, dans *Dict. théol.*, col. 631-659.

[2] Surtout saint Athanase (voir p. 331), saint Hilaire (voir p. 345) et saint Jérôme (*Chronique*, a. 2365, et *De viris*, 37). Les autres critiques pensent que ce témoignage de saint Jérôme dépend des fausses lettres.

[3] Dans *Bull. litt. eccl.*, 1905, 1907.

[4] *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 466 sq., 490 sq., 515 sq.

[5] Ils s'appuient sur le texte même des lettres, interprètent autrement les documents accusateurs étrangers, font valoir des témoignages favorables.

[6] Sozomène, *Hist. Eccl.*, IV, ch. 14.

[7] E. Amann, *Dict. théol.*, art. *Libère*, col. 654.

[8] *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 521.

[9] Outre les études citées, voir une bibliographie générale de J. Zeiller, dans *Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, p. 20-51. Voir aussi A. d'Alès, *Libère (Le pape)* dans *Dict. Apol.*, col. 1842-1851.

CHAPITRE IV.

Saint Athanase.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** [1] : *P. G.*, 25-28.

2° **Etudes** : Outre les vies anciennes de PAPEBROCH (dans *Acta Sanctorum*), B. DE MONTFAUCON (dans *P. G.* 25, p. LIX sq.), TILLEMONT, (*Mémoires*, VIII, 1-258), citons G. BARDY, *saint Athanase* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1914. — J. MÖHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mayence, 1827 ; trad. franç. J. COHEN, Paris, 1840. — F. BÖHRINGER, *Athanasius und Arius*, Stuttgart, 1874. — E. FIALON, *Saint Athanase*, Paris, 1877 (étude littéraire avec texte traduit de l'*Apologie à Constance* et de l'*Apologie pour la fuite*). — F. CAVALLERA, *Saint Athanase* (Coll. *La Pensée chrét.*), Paris, 1908. — X. LE BACHELET, *Athanase (Saint)* dans *Dict. théol.*, col. 2143-2178. — G. VOISIN, *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, I (1900), p. 226-248. — P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, ch. VI, VII, VIII, IX. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 67-75 *(La doctrine trinitaire de saint Athanase).*

I. — VIE DE SAINT ATHANASE. — SON CARACTÈRE.

A) La vie sous Constantin. Les débuts de l'épiscopat.

Saint Athanase naquit en Egypte, peut-être à Alexandrie, vers 295, et reçut une éducation soignée, classique en même temps que chrétienne [2]. Il fut ordonné lecteur en 312, et il remplit six ans cet office. Elevé au diaconat en 318, il fut bientôt pris comme secrétaire par l'évêque d'Alexandrie, saint Alexandre. Les traités apologétiques qu'il écrivit alors montrent que déjà avant l'éclosion de l'arianisme le *Verbe incarné* était l'objet de ses préoccupations doctrinales. Il dut souscrire avec joie la condamnation d'Arius. Quel fut son rôle à Nicée, où il accompagna son évêque? Son âge et sa condition ne lui permirent pas sans doute de tenir ce rôle de premier plan que supposent certains panégyriques. Cependant, moins de quinze ans plus tard, les évêques d'Egypte rappelaient dans une lettre aux évêques de la catholicité que

[1] Voir dans la *Rev. Hist. Eccl.* (1925, XXI) les suggestions de J. LEBON, *Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase* (p. 524-530).

[2] Sur l'anecdote concernant le baptême par Athanase enfant de plusieurs de ses camarades païens, voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 3-4. Le fait est raconté par RUFIN, *Hist. Eccl.*, I, 14.

" l'attitude décidée d'Athanase contre l'impiété des ariens au synode assemblé à Nicée " lui avait déjà valu leur haine [1]. Peut-être fut-il admis à y parler à côté des évêques. En tout cas, il s'y voua définitivement à la défense de la foi. " Sa vie y trouva sa formule " [2]. A la mort de saint Alexandre, en 328 [3], il fut appelé à le remplacer. La foule l'acclama par ces cris : " c'est un homme probe, vertueux, un bon chrétien, *un ascète*, un véritable évêque ! " Il fut sacré le 7 Juin.

L'épiscopat de saint Athanase dura 45 ans (328-373). Il se partage naturellement en trois périodes inégales, coupées chacune par un ou deux exils :

a) les premières luttes, sous Constantin (328-337);

b) les grandes luttes, sous Constance II (337-361);

c) les dernières luttes et le triomphe, après Constance II (361-373).

Dès le **début de son épiscopat,** saint Athanase se heurta à l'opposition du parti turbulent des *méléciens* [4], qui s'étaient enfin soumis à Alexandre (fin 327), mais qui refusèrent de reconnaître son jeune successeur. Ils s'unirent aux *ariens* pour le combattre et portèrent plainte contre lui jusque devant l'empereur. Mandé par Constantin, Athanase se justifia pleinement (331). Néanmoins les calomnies continuèrent et avec plus de violence quand Athanase eut refusé de recevoir à sa communion Arius que Constantin venait de réhabiliter (333). Il s'abstint de comparaître devant le synode de Césarée qui le cita (333-334). En 335, à *Tyr* [5], nouveau synode, véritable assemblée des évêques d'Orient. L'évêque d'Alexandrie dut s'y présenter. Les eusébiens y siégeaient en grand nombre; les méléciens y accusèrent Athanase de violences diverses [6]. Une enquête faite en Egypte au nom du synode,

[1] Lettre citée par ATHANASE, *Ap. cont. Ar.*, 6. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 325. Voir dans un sens un peu différent F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 29.

[2] G. BARDY, *Saint Athanase*, p. 19.

[3] D'après les lettres pascales. Saint Athanase dit (*Ap. cont. Ar.*, 59) qu'Alexandre mourut cinq mois après le concile, entendant sans doute par là l'acceptation définitive par les méléciens (327) des décisions de Nicée qui les concernaient. C'est la solution de Mgr Duchesne, *Hist. Anc. Egl.*, II, p. 166, n. 2.

[4] Partisans de Mélèce, évêque de Nicopolis (Egypte), qui depuis une vingtaine d'années constituaient un clan schismatique dans l'Eglise d'Egypte. Sur ce schisme, voir A. D'ALÈS, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1926, p. 5-26.

[5] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 377-387.

[6] Par exemple, assassinat d'Arsène d'Ypsélé, évêque mélécien, préalablement mutilé d'une main : Athanase trouva Arsène caché dans un monastère et le produisit bien vivant et entier. — L'accusation d'incontinence et sa piquante

par une commission composée des seuls ennemis du saint ayant conclu à sa culpabilité, le concile le déposa, tandis que lui-même était déjà parti à la cour pour se défendre. Mais Constantin, préoccupé de sauvegarder la paix politique à tout prix, et prévenu par les eusébiens, fit exiler l'évêque d'Alexandrie à Trèves (335), sans lui donner cependant de successeur. En 337, les nouveaux empereurs rendirent la liberté au proscrit, qui s'empressa d'en profiter.

B) **Vie de saint Athanase sous Constance II** (337-361).

Pendant ce règne, saint Athanase eut à subir *deux longs exils* (339-346, et 356-361), séparés par une période relativement calme, qui forme la *décade d'or* de son épiscopat.

1° A peine rentré **dans son diocèse,** saint Athanase s'appliqua à bien grouper autour de lui les évêques et les moines d'Egypte. Saint Antoine vint à Alexandrie, en 338, lui apporter l'hommage de son admiration et de sa confiance. Mais les eusébiens, loin de désarmer, se serraient autour du nouvel empereur d'Orient. Dès 338, à la suite d'une réunion à Antioche, ils députèrent eux-mêmes au pape Jules I une mission chargée de lui porter les actes du synode de Tyr contre saint Athanase. Celui-ci, informé de la manœuvre, réunit de son côté un concile de cent évêques qui dénonça à Rome le scandale de Tyr. Le pape ne s'était pas encore prononcé que les eusébiens faisaient installer de force à Alexandrie un nouvel évêque, Grégoire de Cappadoce, qu'ils avaient nommé contre tout droit (339) [1].

Saint Athanase, condamné à **s'éloigner pour la seconde fois,** se réfugia *à Rome*, où il trouva d'autres exilés, Marcel d'Ancyre en particulier. Les orientaux ,invités à se présenter à un concile qu'ils avaient eux-mêmes proposé, répondirent par une lettre impertinente. Le concile eut lieu (341) et innocenta complètement les deux appelants. Le pape Jules I

réfutation, racontée par Rufin (*Hist. Eccl.*, I, 17), n'est signalée ni par Athanase, ni par les actes du synode; elle est fort douteuse.

[1] Diverses réunions de l'épiscopat oriental *arien* se tinrent à cette époque, comme il a été dit (p. 300), à Antioche, notamment en 341 (concile *in Enceniis*). Les **25 canons** attribués à ce dernier peuvent être de l'une ou l'autre de ces assemblées, de 340 à 343 environ. Remarquons-y surtout, dans les canons 14 et 15, la tendance à exclure du droit, contre saint Athanase et les autres évêques catholiques déposés, l'*appel à Rome* qui était de tradition, témoin les recours spontanés faits alors par les évêques déposés, par les ariens d'Antioche eux-mêmes, et l'affirmation expresse du pape Jules I dont il va être question. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 445-447.

communiqua la décision aux antiochiens par une lettre très importante [1]. Le patriarche égyptien ne pouvait cependant rentrer dans son diocèse. Il dut prolonger son séjour en Occident. Il en profita pour y faire connaître la vie monastique. Bientôt Constant, favorable à saint Athanase, essaya de réconcilier l'Orient et l'Occident et de pacifier l'Eglise par un nouveau concile. Il manda l'évêque d'Alexandrie à Milan et plus tard à Trèves. C'est de là que celui-ci partit, avec Osius de Cordoue, pour Sardique, où était convoquée l'assemblée.

Le **concile de Sardique** se tint en 343, malgré le départ des orientaux ariens, opposés à tout accommodement avec Athanase, qui y fut d'ailleurs pleinement réhabilité. Il s'opposa avec raison et succès à l'adoption d'un nouveau symbole différent de celui de Nicée, et il dut prendre une part active à la grande œuvre disciplinaire de ce concile, concernant en particulier le *droit d'appel* au pape, que les ariens repoussaient alors avec tant d'énergie [2]. Cependant loin de rétablir la paix, le concile ne fit que susciter de plus vives persécutions contre les catholiques en Orient, à Alexandrie en particulier. Il fallut une démarche ferme et impérative de Constant auprès de son frère pour les faire cesser et rendre saint Athanase à son Eglise, après la mort (345) de l'intrus Grégoire de Cappadoce. Il y rentra triomphalement le 21 octobre 346.

2° Durant **dix ans,** saint Athanase jouit sur son siège **d'un calme relatif,** dont il sut admirablement profiter. " Il réunit d'abord *un synode* pour faire confirmer les décrets de

[1] Sur tous ces faits, voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 407-431. Dans la **lettre du pape Jules** (*P. L.*, **8**, 879-908), Mgr Batiffol admire " ce *sens de l'universel* qui est caractéristique de l'action de l'Eglise romaine, et la *conscience d'une autorité* qui se sait une primauté " (p. 427). Le pape ne se croit pas tenu par les décisions d'un concile; il revendique le droit de juger même l'évêque d'Alexandrie ou d'Antioche ; il rappelle la tradition : " On nous écrit d'abord ; et justice est rendue ici ". *Ici* signifie Rome et non pas l'Occident (*Ibid.*, 428-429). — En 346, quand saint Athanase rentra à Alexandrie, le pape Jules adressa *aux alexandrins* une autre lettre conservée (*P. L.*, **8**, 908-912).

[2] " Les **canons de Sardique** sont comme une constitution *De episcopis* ", dit Mgr Batiffol. (*Ibid.*, p. 440). Ils règlent le *droit d'appel* dans un sens opposé à celui des canons d'Antioche et différent de l'usage traditionnel, aux canons 14, 15. C'était un compromis entre les prétentions orientales et le droit antique. Cette procédure n'est pas entrée en vigueur; Rome continua à recevoir les appels comme par le passé. Mais l'œuvre de Sardique est un témoin précieux du droit de Rome à les recevoir, droit rejeté alors par les seuls ariens. Les canons de Sardique ont été reçus plus tard par l'Eglise d'Orient; ils font partie, aujourd'hui encore, du droit canonique byzantin. Sur Sardique, voir P. Batiffol, *op. cit.*, p. 440-450.

Sardique, puis il poursuivit résolument une politique de ferme surveillance et de prudente conciliation, dont les effets furent désastreux pour le parti arien. Deux ou trois ans après, il était en communion avec plus de quatre cents évêques [1]; des adversaires déclarés tels que Valens et Ursace voulurent même rentrer en grâce avec lui. Des *écrits* importants comme " l'Apologie contre les Ariens ", et le traité sur les " Décrets de Nicée ", se rapportent à cette période. Il y eut aussi chez les Alexandrins, après le retour de leur père bien-aimé, un mouvement intense de *ferveur religieuse*, qui porta beaucoup de monde vers la vie ascétique et monastique. Athanase le favorisa : plusieurs fois, il prit des moines comme auxiliaires en les faisant monter sur le trône épiscopal, et la lettre que, dans une occasion de ce genre, il écrivit à Draconce, reste profondément instructive à plus d'un titre " [2].

3° Cependant, la mort de son protecteur Constant († 350) et du pape Jules I († 352), avait rendu espoir à ses ennemis, qui reprirent leurs **intrigues** auprès de Constance et du nouveau pape Libère (352-366). Saint Athanase envoya auprès de celui-ci Sérapion de Thmuis porter sa défense. Le pape proposa à l'empereur un concile pour régler définitivement les questions de personnes. Constance accepta, mais imposa par la violence la condamnation de l'évêque d'Alexandrie, au concile d'Arles d'abord (353), puis au concile de Milan (355), et enfin fit remplacer Athanase sur son siège par un nouvel intrus, Georges de Cappadoce (24 fév. 357). Saint Athanase s'était enfui au désert, parmi les moines, en l'année même où s'y éteignait son grand ami, le patriarche de la Thébaïde, saint Antoine (356).

Ce troisième exil de saint Athanase dura six ans (356-362) et fut fécond en alertes subites et en œuvres puissantes. Traqué par les émissaires impériaux, l'évêque put éviter tous les pièges grâce à la complicité des moines. Au désert, il restait, a-t-on dit, " le patriarche invisible de l'Egypte " [3], l'âme de la résistance, jusqu'aux extrémités occidentales de l'empire. Il composa alors ses grands écrits, qui sont plus que

[1] C'est à cette époque sans doute que saint Athanase sacra **saint Frumence** évêque d'*Ethiopie* et contribua ainsi à gagner au Christ cette région encore païenne. Voir RUFIN, *Hist. Eccl.*, I, 9. Récit confirmé par ce que dit Athanase *(Apol. ad Const.)* des menées de Constance contre lui jusqu'en Ethiopie.

[2] X. LE BACHELET, *op. cit.*, col. 2148-2149. Voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 98-114.

[3] VILLEMAIN, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1849, p. 102.

des traités; ce sont des actes. Cette voix venue du désert proclamait bien haut les principes qu'on semblait oublier dans les cités. Alors que tout l'Orient cédait devant le " césaropapisme " de Constance, presque seul il rappelait avec force l'indépendance du spirituel vis-à-vis du pouvoir civil [1]. Avec attention, il suivait la marche des événements. Il apprit avec peine que les ariens triomphaient de prétendues défections d'amis vénérés, d'Osius [2], de Libère [3], mais il n'en fut pas ébranlé. L'adoption du mot οὐσία par Basile d'Ancyre dans sa formule conciliatrice, ὁμοιούσιος, le remplit d'un espoir dont on trouve l'écho dans le *De Synodis* écrit à cette époque. Mais bientôt les homéens rejetèrent l'οὐσία et Constance se donna à eux (360). La mort de cet empereur (3 nov. 361) rendit la liberté aux orthodoxes. Athanase rentra à Alexandrie le 21 février 362.

C) **Dernières années** (362-373). Dès son retour, saint Athanase réunit **à Alexandrie un concile** qui est, malgré le petit nombre des Pères présents, " l'un des plus importants de la controverse arienne par l'autorité qu'il acquit et la part qu'il eut au triomphe de la foi nicéenne ". On l'a appelé " le concile des confesseurs ". Saint Athanase en fut l'âme, et le

[1] C'est surtout dans l'*Histoire des Ariens* qu'il revendique cette **indépendance de l'Eglise.** A propos du synode de Milan (355), au mot de Constance : " Ce que je veux, voilà le canon ", et au servilisme de l'épiscopat arien [" Les évêques de Syrie ne font pas tant de façons quand je parle ", fait-il dire à l'empereur], (*Hist. ar.*, 33), Athanase oppose *les principes* rappelés, à Milan même : on ne doit pas " mêler la puissance romaine avec le gouvernement de l'Eglise " (*ibid.*, 34). Agir ainsi ce serait asservir la religion à des *eunuques* (*ibid.*, 38). Bien plus, c'est préparer le règne de l'*Antéchrist* : comme celui-ci, Constance " entre dans les lieux saints, il s'y tient debout, il y fait le désert, il viole les canons, il impose ses décrets par la force " (*ibid.*, 77), alors que " le propre d'une religion n'est pas d'imposer mais de persuader. Le Seigneur n'a fait violence à personne, il laissait chacun libre " (*ibid.*, 67). Voir sur tout cela P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 471-473, 512-515.

[2] Il est possible, non certain, qu'Osius ait signé la formule anoméenne de Sirmium (*2e formule*). Vu son âge et son état de santé, il put être victime d'une erreur. Mais on ne put lui faire désavouer Athanase, et cela seul rendait caduque toute concession antérieure.

[3] Athanase reproche à Constance comme un crime particulièrement grave l'exil du *pape Libère* (356), l'évêque du Siège apostolique (*Hist. ar.*, 35). Il loue la résistance du pape; enfin il écrit : " Libère fut exilé; deux ans après il céda, et effrayé par les menaces de mort, il souscrivit " (*Ibid.*, 41). (Même note, *Ap. cont. Ar.*, 89). Il ne peut s'agir là d'une acceptation de l'anoméisme; Athanase le prendrait sur un autre ton; d'ailleurs le texte ne le dit pas. Il ne peut guère être question que du rapprochement avec Basile d'Ancyre (358), après deux ans d'exil. (Voir ci-dessus, p. 323). L'évêque d'Alexandrie ne doit avoir dans son désert, touchant ces faits, que des renseignements lointains, fragmentaires et peut-être suspects.

poussa vers la conciliation. *Au point de vue doctrinal*, le concile accepta de ne pas considérer comme nécessairement opposée à la foi de Nicée la formule des *trois hypostases*, chère aux Antiochiens, qui entendaient surtout par hypostase (ὑπόστασις) la personne, tandis qu'en Egypte et en Occident on en faisait principalement un synonyme de οὐσία ou de substance. C'est dans la lettre synodale *(Tomos)* aux Antiochiens que se trouve formulée cette concession verbale si importante pour l'Orient. — *Au point de vue disciplinaire*, le concile se montra large et conciliant pour les arianisants qui présentaient de solides garanties de bonne foi. Cette attitude fut blâmée par Lucifer, et son opposition donna lieu au schisme luciférien.

Il convenait que la fin de cette vie fût marquée par **de nouveaux exils.** A l'époque même où il présidait le concile, Athanase était l'objet de poursuites. Il dut, à la fin de l'année (octobre 362), quitter une quatrième fois Alexandrie, mais pour huit mois seulement, jusqu'à la chute de *Julien l'Apostat* (juin 363). Plus tard encore, *Valens*, l'obligea une *cinquième* fois à se cacher, aux portes d'Alexandrie (dans le tombeau de son père?). Ce dernier exil fut d'ailleurs assez court (oct. 365-fév. 366).

Saint Athanase déploya jusqu'à sa mort une **activité débordante,** soutenant partout, en Egypte et dans l'Eglise entière, les défenseurs de la foi traditionnelle et poursuivant les hérétiques. Ainsi empêcha-t-il les évêques de l'Afrique latine de remplacer le symbole de Nicée par celui de Rimini [1]; il poussa le pape Damase à déposer les évêques ariens Ursace et Valens, et à agir contre Auxence de Milan; il accueillit Marcel d'Ancyre repentant de ses erreurs; il encouragea saint Basile, qui cherchait un appui pour la pacification religieuse de l'Orient; peut-être enfin prit-il la plume pour combattre Apollinaire. Il mourut le 2 mai 373, et fut l'un des premiers évêques non martyrs qui reçut un culte public [2].

D) Caractère de saint Athanase.

A plusieurs égards le nom de saint Athanase est un symbole : il représente une **doctrine** et il est synonyme de **force.** Athanase en son siècle incarna l'ὁμοούσιος, sinon le mot

[1] *Ep. ad Afros.*

[2] S. Grégoire de Nazianze lui a consacré l'un de ses panégyriques; *P. G.*, **35**, 1081-1128.

(d'autres l'ont employé plus que lui), du moins l'idée, la doctrine de la *divinité du Verbe*. Contre elle, en Orient, toutes les puissances du monde semblaient coalisées, au milieu du IVe siècle, l'empire et ses agents, l'épiscopat lui-même, les savants et les philosophes; seul Athanase semblait résister; mais, a dit un historien, " la partie était encore égale tant qu'un tel homme restait debout ". Cet homme était à lui seul une vraie puissance. Il fut dans toute la rigueur du terme un caractère.

Cette force d'âme était chez lui d'autant plus indomptable qu'elle avait son principe plus haut que les énergies de la nature la mieux douée. Une *sainte passion* la soutenait, l'**amour du Christ,** qui l'embrasa dès sa jeunesse [1]. Il avait conscience de travailler pour lui tandis qu'il défendait hardiment l'impénétrable mystère de la *Trinité* ou qu'il affirmait sans peur les droits imprescriptibles de son Eglise. Par là s'explique cette assurance calme et intrépide qui ne lui permit jamais de douter de la victoire finale.

Cette victoire, il l'attendit de Dieu, mais il ne négligea rien pour l'obtenir. Joignant la **prudence** et la **souplesse** à la force, il sut tour à tour se défendre et attaquer, résister et fuir, modérer ses amis trop ardents et stimuler les faibles. A la différence d'un Lucifer de Cagliari, il se montra condescendant quand des concessions de forme lui parurent sans danger pour la doctrine. Saint Epiphane a dit de lui : " Il persuadait, il exhortait; si l'on résistait, il usait de force et de violence " [2]. Faut-il prendre ce dernier trait à la lettre? Il semble que non, ou que du moins il n'a recouru que par exception à ces moyens. Il n'était pas par caractère un violent, et c'est cela qui le distingue de l'évêque sarde. Il déclarait lui-même que " le propre de la religion n'est pas d'imposer mais de persuader " [3].

Le défenseur du plus profond des mystères devait être doué d'une **intelligence** pénétrante; cependant il ne se laissa jamais séduire par les subtilités. Pour établir un dogme il accumulait les témoignages qu'il retournait en tous sens, comme il produisait, pour écraser ses adversaires, des séries de documents soigneusement classés. Ce genre d'argumentation par les faits convenait bien à *cet esprit* positif, clair et précis, qui s'exprimait en une langue plus sobre que fleurie

[1] Voir plus loin, p. 335.
[2] EPIPHANE, *Hæres.*, 68, 5. — [3] *Hist. Arian.*, 67.

et composait, avec ordre et méthode, des œuvres presque toujours éloquentes. Toutes ces qualités ont contribué à faire de saint Athanase un incomparable *homme d'action*, et elles furent mises sans réserve au service de la plus grande des causes.

II. — ŒUVRES DE SAINT ATHANASE.

Nous étudierons successivement : 1. les œuvres de combat; 2. les traités doctrinaux; 3. les écrits d'exégèse et de spiritualité; 4. les lettres; 5. enfin les écrits douteux ou apocryphes.

A) Œuvres de combat.

1. L'**Apologie contre les Ariens** [1] fut écrite en 348, pour répondre à ceux qui niaient la légitimité de son retour après le deuxième exil. L'auteur y résume les phases de la lutte depuis 330 : " Tout son ouvrage n'est qu'un recueil de documents à peine reliés les uns aux autres par la trame légère d'un rapide récit... Les textes rassemblés par saint Athanase sont ceux qui militent en sa faveur. Ceux qui pourraient être interprétés contre lui sont omis : (ils) n'ont pas plus de valeur que s'ils n'existaient pas ". L'ouvrage n'est pas tant une histoire qu'une puissante œuvre de combat, une apologie incomplète mais très véridique.

2. L'**Apologie à l'empereur Constance** [2], commencée peu après 350, pour rejeter l'accusation d'avoir favorisé l'usurpateur Magnence, et achevée au désert après l'intrusion de Georges de Cappadoce (357), est un des plus parfaits écrits d'Athanase. Le style est grave et soigné, le ton calme, digne, respectueux. Mais peut-être quelque ironie perce-t-elle dans ces éloges adressés à la vertu et à la piété de l'empereur, non moins que dans les titres officiels que lui prodigue l'auteur.

3. L'**Apologie pour la fuite** [3] a un tout autre caractère. Dans le précédent écrit les ennemis sont encore ménagés. Ici, plus de dissimulations; tout de suite des noms, des personnalités. Il démasque les desseins de ses calomniateurs, décrit les abominations commises par ordre de Georges l'intrus, montre les églises pleurant leurs pasteurs. Pour lui, il s'est caché non par peur mais par devoir, pour continuer à faire entendre la voix de la vérité. L'écrit s'achève comme il a commencé, par une peinture indignée des mœurs ariennes (357).

4. Dans l'**Histoire des ariens aux moines** [4] Athanase raconte aux solitaires (358) en " un style vif, imagé, saisissant, fait exprès pour ces âmes simples et ces cœurs confiants ", les combats soutenus, depuis 335, contre

---

[1] *P. G.*, **25**, 239-410. Voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 111-113. Les chapitres 89 et 90 ont été ajoutés plus tard et semblent authentiques. Ils concernent la chute de Libère et d'Osius.

[2] *P. G.*, **25**, 595-642. Voir *ibid.*, p. 139-140.

[3] *P. G.*, **25**, 643-680. Voir *ibid.*, p. 140-142. C'est de l'*Apologie pour la fuite* que l'Église a tiré l'homélie ou leçon du troisième nocturne de la fête du saint.

[4] *P. G.*, **25**, 691-796. Voir *ibid.*, p. 142-144.

les méchants qui l'ont exilé. " Les longues séries, si impressionnantes, de documents officiels [que l'on trouve dans l'Apologie contre les ariens], ont fait place à des récits personnels où le souci du pittoresque semble la première préoccupation du narrateur... (Il) est virulent, emporté parfois dans ses appréciations trop catégoriques. Mais personne ne songe à lui en vouloir. Il a trop souffert pour avoir perdu le droit de se venger, de dire à ses adversaires ce qu'il pense d'eux, de leur lancer au visage l'expression de son mépris ". On admirera particulièrement dans cette œuvre la crâne franchise avec laquelle est affirmée l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat [1].

B) **Traités doctrinaux.**

1. Le **Discours contre les Grecs** [2], écrit vers 318-320, peut se diviser en deux parties : seule la première est une réfutation directe du paganisme (1-29); la deuxième, au contraire, présente deux voies par lesquelles l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu : l'étude de l'âme, l'étude du monde extérieur (30-47).

2. Le **Discours sur l'Incarnation du Verbe** [3], écrit à la même époque, est la continuation du précédent et ne formait d'abord qu'un seul ouvrage avec lui. Saint Athanase y explique la *nécessité* morale de l'incarnation pour racheter l'homme, et lui rendre, avec l'immortalité perdue, la connaissance de Dieu; il montre ensuite la vérité du christianisme par la réalisation des prophéties et la transformation morale du monde. — En ces deux œuvres se trahit la jeunesse de l'auteur à de nombreuses réminiscences d'école; mais de chacune de leurs pages, d'une allure d'ailleurs toute classique, " se dégage une puissante impression de foi et d'amour pour le Verbe fait chair ", déclare le P. Cavallera.

3. Les **Discours contre les ariens** [4] semblent être le principal ouvrage dogmatique de saint Athanase. Ils contiennent " la première synthèse de l'enseignement catholique sur la Trinité, depuis la naissance de l'arianisme ". Les trois premiers discours sont certainement authentiques; le quatrième est probablement apocryphe. Le premier prouve que l'Ecriture et la raison ne s'opposent pas à ce que le Verbe soit éternel, engendré, immuable; le deuxième explique dans un sens catholique le texte des Proverbes VIII, 22 :

[1] Voir ci-dessus, Vie de saint Athanase, p. 351, note 1. Sur ces trois derniers écrits voir aussi P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 508-515.

[2] *P. G.*, **25**, 3-96. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 211-233.

[3] *P. G.*, **25**, 95-198. *Ibid.*, p. 233-283.

[4] *P. G.*, **26**, 11-467 (4e discours : 467-526). *Ibid.*, 43-167 (longs extraits).

Dominus creavit me; le troisième enfin établit l'unité de nature du Père et du Fils : il résout la plupart des objections par la distinction fondamentale dans le Christ de la divinité et de l'humanité et en appliquant à celle-ci tous les passages scripturaires qui impliquent faiblesse et infériorité. Athanase n'admet pas encore la formule de trois hypostases, ce qui prouve que l'ouvrage est antérieur à 362 et même probablement au traité des *synodes*. On le croit du troisième exil, entre 356-359. Certains le font remonter plus haut, 347-350 (Cavallera) ou même 338-339 (Loofs), mais leurs raisons ne sont pas décisives.

4. **Le traité des synodes** *de Rimini et de Séleucie* [1] raconte ce qui s'est passé dans ces réunions et établit un contraste saisissant entre la fixité de la foi de Nicée et les innombrables formules de foi adoptées par les ariens. L'auteur croit, d'ailleurs, possible de s'entendre sur le fond des choses avec les plus modérés de ces derniers, Basile d'Ancyre en particulier. L'écrit est de 359.

Remarque. On rapprochera de ces ouvrages, les *Lettres doctrinales*, dont plusieurs sont fort étendues.

C) Exégèse et spiritualité.

1. De l'œuvre exégétique d'Athanase, il n'est resté, avec des fragments divers (sur Job notamment), qu'une **Exposition sur les Psaumes** [2], ou du moins une grande partie de ce commentaire, qui développe surtout le sens moral et spirituel. — Un écrit *Sur les titres des Psaumes*, signalé par saint Jérôme [3], semble perdu. Il faut le distinguer, semble-t-il du suivant.

2. Dans l'opuscule adressé *à Marcellin* **Sur l'interprétation des Psaumes** [4], qui est sûrement authentique, le pieux auteur rapporte, sous forme de lettre, les conseils qu'il entendit un jour donner par un saint vieillard sur l'étude et l'usage des psaumes ; il insiste sur leur excellence, leur sens prophétique, la manière dont ils peuvent être adaptés à toutes les circonstances de la vie.

3. La **Vie de saint Antoine** [5], écrite vers 360 pour les moines occidentaux probablement, est, elle aussi, consacrée, pour une très grande partie, au long discours (n. 16-43) dans lequel l'auteur a condensé les enseignements du grand ascète sur la vie spirituelle. L'histoire du saint qui précède et accompagne cet exposé l'illustre magnifiquement et donne plus de poids à sa parole. Ce petit livre, bientôt traduit en latin, eut une grande influence tant en Orient qu'en Occident [6].

---

[1] *P. G.*, **26**, 677-792. F. Cavallera, *op. cit.*, 178-188.
[2] *P. G.*, **27**, 59-546.
[3] *De Viris ill.*, 87 ; *P. L.*, **23**, 731.
[4] *P. G.*, **27**, 10-46. — [5] *P. G.*, **26**, 838-976.
[6] Saint Augustin note dans les *Confessions*, l. VIII, VI, 13-14, quel bien lui fit le récit de l'histoire de saint Antoine, au moment de sa conversion.

4. Le petit traité **De la virginité**[1] semble bien être aussi de saint Athanase (353-373 environ), malgré l'emploi du mot ὑπόστασις dans le sens exclusif de personne. " Ecrit avec une admirable simplicité, (ce beau petit livre) constitue pour la vierge chrétienne un manuel précieux qui lui rappelle ses devoirs et lui indique les moyens de se sanctifier, sans recourir aux austérités extraordinaires, ni attirer inutilement l'attention "[2].

D) Lettres.

Pour n'avoir pas l'affectueux abandon qui fait le charme de certaines correspondances, les lettres de saint Athanase, quoique peu nombreuses, n'en ont pas moins un très grand intérêt, pour l'histoire ou la doctrine surtout; quelques-unes sont de vrais traités. Nous les classerons en deux catégories, les lettres *officielles* et les lettres *doctrinales*.

1° **Les lettres officielles** sont de trois espèces :

a) Les *lettres festales* ou *pascales*[3] sont les lettres adressées par l'évêque à ses *fidèles* pour leur annoncer la date de la fête de Pâques, et les exhorter à la communion, à la pratique des vertus chrétiennes. Il en est resté une quinzaine, dans une traduction syriaque, pour les années 329-348.

b) Trois *lettres synodales*[4], écrites par Athanase au nom de trois conciles tenus à Alexandrie, en 362 (Tome aux Antiochiens), en 363 (Epître à Jovien sur la foi), en 369 (Epître à des Africains).

c) Deux *lettres encycliques*[5], écrites par lui à des évêques pour se défendre contre ceux qui le calomniaient, l'une en 340, l'autre vers 357-358.

2° **Les lettres doctrinales**, surtout celles qui concernent le dogme, sont particulièrement importantes :

a) L'Epître *sur la doctrine de Denys*[6], écrite vers 350-353 à deux évêques, prouve que les ariens n'ont pas le droit de se réclamer de Denys d'Alexandrie. C'est un vrai traité à la fois historique et doctrinal.

b) L'Epître *sur les décrets de Nicée*[7], justifie l'emploi des formules ὁμοούσιος et ἐκ τῆς οὐσίας que l'Ecriture ne connaît pas. Elle a une portée plus générale encore que le précédent écrit et date de la même époque.

---

[1] *P. G.*, **28**, 251-282; réédité par Von der Goltz, dans *Texte und Unters.*, XIV (1905), p. 35-60, avec étude critique. L'authenticité est admise aussi par O. Bardenhewer, *Geschichte*, III, p. 66. — J. Lebon, *op. cit.*, hésite...

[2] F. Cavallera, *op. cit.*, p. 329. Analyse et citation, p. 338-341.

[3] *P. G.*, **26**, 1360-1444. Le texte syriaque a été retrouvé en 1842-1847. Elles fixent la chronologie de la vie de l'auteur.

[4] *P. G.*, **26**, 793-810; 813-824; 1029-1048. Tome (τόμος) signifie exposé doctrinal.

[5] *P. G.*, **25**, 221-240; 537-594.

[6] *P. G.*, **25**, 479-522. — [7] *P. G.*, **25**, 415-476.

c) Les *4 lettres à Sérapion* [1] contiennent la doctrine de saint Athanase sur la divinité du Saint-Esprit.

d) Trois lettres sont *consacrées à l'Incarnation*, à propos des premières controverses christologiques soulevées par des apollinaristes, semble-t-il, vers 370, (à Epictète, Adelphe, Maxime) [2].

e) Plusieurs lettres *concernent l'ascétisme* [3] : elles sont adressées à Dracontius, à Rufinien, à Amunes. Une lettre aux moines a surtout pour but de les mettre en garde contre l'arianisme.

Il existe encore cinq ou six autres lettres sur des sujets divers d'un intérêt plus réduit [4].

E) **Ecrits douteux** ou **apocryphes** [5].

Un très grand nombre d'écrits divers ont été attribués sans raison suffisante ou même certainement à tort à saint Athanase. Il y en a de tout genre.

1. La plupart sont des **traités de controverse**, écrits :

a) les uns *contre les ariens :* Exposé de la foi ; IV^e^ livre du traité Contre les ariens ;

b) les autres *contre les apollinaristes :* De l'Incarnation contre Apollinaire ;

c) d'autres enfin sont, au contraire, l'*œuvre d'apollinaristes* cherchant à abriter la doctrine de leur maître sous l'autorité d'un grand nom : De l'Incarnation du Verbe de Dieu ; De l'unité du Christ.

2. On lui a attribué encore :

a) une *Synopse de l'Ecriture*, avec diverses homélies ;

b) des *écrits disciplinaires* (canons ecclésiastiques, découverts en 1904) ;

c) des *lettres*, notamment deux lettres à Lucifer de Cagliari, qui ont été pour le moins interpolées par des schismatiques luciférien [6].

3. Le plus connu des écrits qui portent le nom du grand évêque d'Alexandrie est le symbole **Quicumque vult**. Il est appelé **symbole de saint Athanase** [7], depuis le VIII^e^ ou le IX^e^ siècle, mais c'est à tort certainement. Il lui a été attribué parce que son nom est lié au triomphe du consubstantiel et aux premières luttes christologiques : en effet, ce qui caractérise ce symbole est la précision des formules concernant la Trinité et surtout l'Incarnation. Ces formules sont empruntées en grande partie à saint Augustin [8] ; de plus, l'insistance avec laquelle est exposée la doctrine

---

[1] *P. G.*, **26**, 529-676. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 188-204.

[2] *P. G.*, **26**, 1049-1090.

[3] *P. G.*, **25**, 523-534 ; **26**, 1169-1176 ; 1179-1182 ; 1185-1186. — [4] *P. G.*, **26**.

[5] La plupart sont dans *P. G.*, **28**, mais on en trouve aussi dans les trois premiers volumes de *P. G.*, **25**, **26**, **27**.

[6] Voir L. SALTET, dans *Bull. litt. Eccl.*, 1906, p. 300-326.

[7] Voir J. TIXERONT, *Athanase (Symbole de Saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2178-2187.

[8] H. Brewer, qui l'attribue à S. Ambroise, ne tient pas assez compte de ce fait.

sur l'Incarnation suppose ouvertes les grandes luttes christologiques : le symbole est donc postérieur au nestorianisme (430). D'autre part, il est cité pour la première fois dans un sermon attribué à saint Augustin et qui est de saint Césaire d'Arles († 542) ; il a donc été composé après 430 et avant 540, ou même, pense J. Tixeront, avant 500, car après cette date la comparaison de l'union de l'âme et du corps pour expliquer l'union hypostatique était tombée en désuétude. Œuvre certainement latine, il dut être composé en Gaule, dans le cercle des écrivains qui se rattachent à Arles ou à Lérins [1]. Il a pénétré dans l'office romain après le X^e^ siècle. Cette œuvre d'un théologien inconnu, par la netteté puissante avec laquelle elle expose et, pour ainsi dire, burine la doctrine de la Trinité et de l'Incarnation, a conquis l'autorité qui s'attache aux définitions des conciles et aux infaillibles enseignements de l'Eglise [2].

III. — DOCTRINE DE SAINT ATHANASE.

A) **Doctrine en général.**

1. Saint Athanase n'a pas été seulement un homme d'action infatigable et un intrépide lutteur. Il fut, dans toute la force du terme, un *homme de doctrine*. Et cependant il " n'est pas un **théologien** dans le sens technique du mot. C'est un *docteur qui commente le dogme*, tel que la tradition et l'Ecriture le lui transmettent... Il n'a pas le temps de spéculer sur les idées... On peut scruter les œuvres de saint Athanase, on n'y trouvera point les éléments de ce qu'on peut appeler un *système*, je veux dire une série de principes grâce auxquels on coordonne les vérités dogmatiques, on les enchaîne les unes les autres, on en déduit des conclusions " [3]. Du reste, " *l'instrument indispensable du théologien*, c'est une langue bien faite, dans laquelle tous les termes sont rigoureusement définis, et cet instrument manque à Athanase " [4]. Il identifie d'ordinaire οὐσία et ὑπόστασις ; cependant, au concile de 362, il permet de dire trois hypostases, ce qui ne l'empêche pas d'écrire en 369 (lettre aux Africains) que l'hypostase c'est la substance. Souvent il emploie des termes imprécis (similitude du Père et du Fils, similitude selon la substance...) qui ont fait croire à des lecteurs prévenus ou superficiels qu'il avait rejeté parfois le consubstantiel. " En réalité le consubstantiel se rencontre dans toutes ses œuvres et partout il est mélangé aux expressions suspectes " [5].

---

[1] Dom G. Morin, qui l'attribuait d'abord à saint Césaire d'Arles, a admis ensuite qu'il pouvait avoir été composé en Espagne, dans la seconde moitié du VI^e^ siècle.
[2] J. TIXERONT, *op. cit.*, col. 2186-2187.
[3] F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 33. — [4] G. BARDY, *op. cit.*, p. 149.
[5] *Ibid.* Voir aussi F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 215.

2. Comme **Docteur,** saint Athanase est sans égal dans cette première moitié du IVe siècle où tant de questions dogmatiques du plus haut intérêt étaient agitées. Il fut l'homme providentiel qui, une fois reconnue et affirmée la vérité traditionnelle, eut pour mission de la faire triompher en dehors de toutes les subtilités des philosophes, et souvent contre eux. Et de fait, " si au point de vue de la spéculation théologique sa valeur est peut-on dire nulle, *au point de vue dogmatique* sa maîtrise est incomparable. Nul au IVe siècle ne mè paraît le dépasser par l'ampleur dans le développement de la doctrine, la richesse de l'information scripturaire,... surtout par la profondeur de *sens chrétien* qui lui fait comme naturellement chercher, en toute doctrine, le côté par où elle pénètre jusqu'au plus intime de l'âme pour la vivifier, l'exciter, rénover en elle la vie spirituelle et l'énergie pour le bien " [1].

B) Points fondamentaux de sa doctrine.

Nous devons rappeler sa doctrine sur *la Trinité* et plus encore sur le mystère de *la Rédemption*, qui est le vrai centre de sa pensée.

1° Concernant **la Trinité,** " Athanase ne se lasse point d'énoncer, sous toutes les formes et à toute occasion, les deux ou trois principes qui résument pour lui le mystère : *le Fils* procède du Père par génération, non par création; il appartient donc à la substance du Père, dont il est ainsi l'image vivante. C'est le *rejaillissement* de la source, *l'éclat* inséparable de la lumière [2]. De son côté, *l'Esprit* appartient à la substance du Fils de qui il reçoit, et puisque le Fils est dans le Père comme l'Esprit est dans le Fils dont il est l'image [3], il y a dans la *Trinité* une *union mystérieuse* de *nature*, qui dans une substance commune produit une commune opération et n'a rien à voir avec *l'union morale*, seule accessible à la créature. — Hors de ces idées, qui sont le mystère lui-même, Athanase ne veut rien entendre. Il veut que l'esprit respecte le mystère, et s'arrête où l'Ecriture reste muette " [4]. Ainsi il y a en Dieu, avec le *Père* et ne formant avec lui qu'une nature

[1] F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 34.

[2] Voir surtout les *Discours contre les Ariens* et le traité *Des Synodes*.

[3] Voir les lettres à Sérapion, surtout les lettres I, III, IV. Il ne dit pas que le Saint-Esprit *procède* du Fils (le verbe procéder, ἐκπορεύομαι, s'emploie dans le sens de dériver d'un principe qui n'a pas de principe), mais il dit équivalemment que " ce qu'il a *est* du Fils ".

[4] F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 35-36. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 67-75.

(ταὐτόν), un *Fils* éternellement engendré de sa substance et un *Saint-Esprit* qui tient du Fils tout ce qu'il possède (ἃ ἔχει τοῦ υἱοῦ ἐστιν, *Epit. Sérap.* III, 1), ou bien qui le possède par le Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ). Cette conception trinitaire, à la fois très ferme et très rudimentaire, sera complétée par les Cappadociens.

2° La doctrine arienne du Verbe avait pour principe la transcendance divine et la nécessité d'un intermédiaire entre Dieu et la créature. A cette base philosophique saint Athanase en oppose une autre, révélée, le mystère de la **Rédemption** qui semble le préoccuper plus que tout autre.

a) Il ne combat avec tant d'énergie les ariens que parce que ceux-ci **lui enlevèrent son Sauveur,** en refusant de le reconnaître pour Dieu. Comment l'homme sera-t-il racheté si le Christ n'est pas Dieu, demande-t-il? " Si le Christ n'avait été par lui-même l'image substantielle du Père, s'il n'avait été Dieu que par emprunt et par participation, jamais il n'aurait pu déifier personne, n'étant lui-même qu'un être déifié. Qui n'a rien que par emprunt ne saurait en effet rien communiquer aux autres, car ce qu'il a, au lieu d'être à lui, reste la propriété du donateur, et l'aumône qu'il a reçue ne sert qu'à couvrir son indigence et son dénuement " [1].

b) Athanase a été le premier à développer avec ampleur **les motifs de l'Incarnation,** et son point de vue a été adopté par la plupart des Pères Grecs. Etant donnée la volonté de Dieu de racheter l'homme déchu, dit-il [2], une seule voie se présentait à lui, l'incarnation. Saint Athanase le prouve en écartant les trois autres solutions que l'on peut imaginer : 1) Dieu ne pouvait, sans mentir à sa parole, pardonner purement et simplement; 2) Dieu ne pouvait laisser périr l'homme, afin de ne pas laisser le démon triompher de son œuvre; 3) Dieu ne pouvait se contenter de la pénitence de l'homme, parce que, même si elle avait satisfait pour le péché, elle ne remédiait pas à la corruption et à la mortalité, qui sont la peine du péché et font partie de notre nature [3].

---

[1] *De Synodis*, c. 51. — Nous ne parlerons pas de la *christologie* proprement dite de saint Athanase. Ses préoccupations concernant la divinité du Sauveur expliquent qu'il ait moins insisté sur l'humanité. Suivant l'usage, il désigna souvent celle-ci par les mots σάρξ, σῶμα. Il n'en niait pas pour autant l'existence d'une âme spirituelle, qu'il reconnut expressément depuis 362, après les premières négations des apollinaristes. Voir J. Voisin, *op. cit.*, 241-248.

[2] *De Incarn. Verbi*, VI-IX.

[3] J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, ch. IX, p. 142-151.

c) Quant à **l'acte même de la Rédemption,** saint Athanase l'a surtout placé dans l'union du Verbe à l'humanité.

Il faut, en effet, se rappeler que les idées sotériologiques des Pères se ramènent à trois théories principales :

1. Pour les uns, le Verbe nous a sauvés surtout par son union à l'humanité : c'est **la théorie de l'union,** dite aussi *mystique*, spéculative, physique.

2. Pour les autres, le Christ nous a sauvés en se substituant à nous pour acquitter notre dette envers Dieu par ses souffrances et sa mort : c'est **la théorie de la satisfaction,** dite aussi *réaliste*.

3. Pour d'autres enfin, la vie et le sang du Christ sont le prix de notre rançon, payé au démon, dont nous étions devenus la propriété par le péché : c'est la théorie dite **des droits du démon.**

Il *est à remarquer* que ces théories ne sont que l'exposé des points de vue différents d'une même réalité et qui ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre. La *deuxième*, qui est fondamentale, est supposée par tous les Pères, même ceux qui s'attachent surtout à développer les deux autres. La *troisième* n'est guère qu'une manière un peu étrange et plutôt oratoire d'exposer la deuxième. Quant à la *première*, elle est surtout orientale, (seul saint Hilaire l'a exposée en Occident, influencé sans doute par saint Athanase), et plus propre à saint Athanase et à saint Grégoire de Nysse.

Saint Athanase se sert de la *première* pour démontrer aux ariens la pleine divinité de Jésus-Christ. Pour lui, le salut de l'homme est une *divinisation*, comportant la *filiation divine*, la ressemblance avec Dieu et l'immortalité corporelle. Cela se réalise vraiment si Dieu s'est fait homme. En effet, notre nature (essence) est en quelque manière *verbifiée* dans la nature (individuelle) assumée par le Verbe [1]. Nous participons tous, à quelque degré, aux privilèges du Christ; nous lui sommes *concorporels* (σύσσωμοι). Oui, vraiment, " Dieu s'est fait homme pour que, nous, nous devinssions des dieux " [2]. Cette doctrine a son couronnement normal dans une haute et belle spiritualité.

C) Spiritualité.

1. Notre *déification* en Jésus Christ a pour terme nécessaire notre parfaite *union* (morale) avec lui. Et par Jésus-Christ, c'est au Père, au Fils de Dieu, au Saint-Esprit que nous nous unissons. Ces mots de Père, Fils, Esprit-Saint ne représentent pas pour Athanase de **pures idées, mais des réalités,** bien concrètes, vivantes, dans lesquelles il vit, et qui vivent en lui, et font vibrer tout son être d'une émotion religieuse : telle page

[1] *Contra arianos*, III, 33.
[2] Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, *De incarn. Verbi*, 54.

de ses écrits, note G. Bardy [1], ressemble plus à une élévation spirituelle qu'à une thèse de théologie. Saint Athanase est un croyant et un mystique dont le regard plonge au sein de la Trinité, non pour scruter le mystère, mais pour l'admirer, y puiser la nourriture spirituelle de son âme et celle de son troupeau.

2. Mais d'autre part, **cette parfaite connaissance des mystères divins,** du Christ en particulier, est le fruit d'un certain *ascétisme* qui purifie l'esprit. Saint Athanase le déclare à la fin du traité *Sur l'incarnation du Verbe :* " Avec l'étude approfondie de l'Ecriture et la vraie science, il faut une vie honnête, une âme pure, une vertu chrétienne pour que l'âme s'y étant exercée, obtienne ce qu'elle désire et le possède, autant qu'il est possible à la nature humaine *d'être instruite sur le Dieu Verbe.* Sans une pensée pure et l'imitation de leur vie, on ne peut bien comprendre les paroles des saints... Celui qui veut saisir la pensée des théologiens doit d'abord purifier et laver son âme par sa manière de vivre, s'approcher des saints par la ressemblance de leurs actions " [2].

3. Saint Athanase s'exprimait ainsi dans une œuvre de jeunesse. On comprend qu'avec de tels sentiments il ait été un admirateur et un infatigable propagateur du monachisme, qui est par excellence la **vie ascétique,** où l'âme se purifie. Il en a admirablement fait connaître " l'esprit ", dans son traité *De la Virginité.* Il en a aussi décrit les pratiques, les combats dans la *Vie de saint Antoine.* Les démons y occupent sans doute une grande place, comme dans toutes les œuvres similaires de l'époque [3]. Mais y eût-il là quelque excès, on n'a pas le droit de tout attribuer à l'imagination; moins encore doit-on oublier les conseils si modérés et si sages donnés aux moines, non seulement pour discerner les esprits, mais surtout pour atteindre les sommets de la vie intérieure, la paix de l'âme et l'union à Dieu, par la lutte contre les passions. Du reste, quelque estime qu'eût Athanase pour la vie monastique, il en exigeait parfois le sacrifice dans un but *d'apostolat,* comme le prouve sa lettre à Dracontius qui avait quitté son diocèse pour revenir à sa chère solitude [4].

---

[1] G. BARDY, *op. cit.*, p. 150-151. Voir aussi p. 8-9.

[2] *De incarn. Verbi*, 57. (Trad. F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 274-275).

[3] Voir plus loin, p. 498. Voir aussi P. POURRAT. *La spiritualité chrétienne*, p. 207-217.

[4] Texte traduit dans F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 341-349.

Il savait, d'ailleurs, qu'on peut unir aux exercices de la **vie contemplative** les travaux de la *vie active*. Lui-même en est un exemple. La fermeté doctrinale qui, avec la force d'âme, est le grand miracle de sa vie, s'explique par là mieux encore que par les dons humains dont la nature l'avait enrichi.

CHAPITRE V.

Saint Hilaire de Poitiers.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** : *P. L.*, 9-10. — *Corpus* de Vienne, 1916, t. LXV, (édition P. Feder, S. J.). *Ibid.*, 1891, t. XXII : Comment. sur les Psaumes.

2° **Etudes** : X. LE BACHELET, *Hilaire (saint)* dans *Dict. théol.*, 2388-2462. — R. P. LARGENT, *Saint Hilaire* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1902. — L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, Vienne, 1910-1912. — J. F. GAMURRINI, *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni*, Rome, 1887. — DOM WILMART, dans *Rev. bénéd.*, 1907, 1908. — G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1903 (2 articles ; le second presque en entier sur saint Hilaire. — P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*. — A. BECK, *Die Trinitätslehre der heil. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903. (Du même, ainsi que de G. RAUSCHEN, diverses études *sur la passibilité du Christ).*

I. — VIE ET CARACTÈRE.

Saint Hilaire naquit à Poitiers vers 315, d'une famille riche, païenne sans doute, dont il reçut une éducation littéraire soignée. Il devint rhéteur. Il a raconté lui-même, au début du traité de la Trinité, comment, préoccupé du problème de la destinée, il fut converti par le prologue de l'Evangile de saint Jean, exposant que le Verbe s'est fait homme pour nous rendre fils de Dieu [1]. Il reçut le baptême vers 345. Il était marié et avait une fille, Abra. Chrétien fervent, puis clerc, il ne tarda pas à être élevé sur **le siège de Poitiers,** vers 353-354, en pleine lutte arienne [2]. La fermeté de son caractère le mit immédiatement en évidence. Nous

[1] *De Trinit.*, I, 10 sq.

[2] Les premières relations de **saint Martin** avec saint Hilaire datent du début de l'épiscopat d'Hilaire. Cependant le monastère de Ligugé ne fut fondé qu'en 360-361, sous le haut patronage de l'évêque. Voir DOM CHAMARD, *Les origines de l'Eglise de Poitiers*, Paris, 1874.

ignorons s'il assista aux synodes d'Arles et de Milan, mais il prit l'initiative d'un synode tenu à Paris (fin 355), où les évêques gaulois présents se séparèrent des trois promoteurs de l'arianisme en Occident : Ursace et Valens (évêques de Pannonie) et Saturnin d'Arles. Celui-ci fit tenir un autre synode à Béziers, auquel, par ordre de Constance, Hilaire dut assister. Il refusa d'y adhérer à la politique religieuse de l'empereur et fut banni en Orient, en Phrygie (356).

L'exil de saint Hilaire dura quatre ans (356-360). Il restait évêque de Poitiers et dirigeait de loin son diocèse par correspondance. En même temps, il profitait de ses loisirs forcés et de ses relations pour s'initier à la spéculation théologique orientale et mieux se renseigner sur les controverses ariennes. Son séjour en Orient lui fut à ce point de vue avantageux. Le traité de la Trinité qu'il y composa s'en ressent. Il soutint dans leur résistance à l'anoméisme les modérés du parti arien. D'ailleurs, il s'appliquait à dissiper les malentendus qu'il sentait exister entre les catholiques et beaucoup d'entre eux, les homéousiens surtout. Cette préoccupation est très visible dans le *De Synodis*, écrit, vers 358-359, sur la demande des évêques gaulois pour les renseigner sur l'état des esprits en Orient [1]. Il n'hésita pas à appuyer les homéousiens dans leur lutte contre les homéens au concile de Séleucie (359). Venu ensuite à Constantinople, il y adressa (360) à Constance un Mémoire *(Ad Constantium liber II^us)* pour lui demander une confrontation avec Saturnin d'Arles, auteur de son exil. L'empereur refusa, mais autorisa Hilaire à rentrer dans son diocèse, pour l'empêcher, dit Sulpice-Sévère [2], de troubler davantage l'Orient. Mais la faveur accordée au parti homéen triomphant ayant montré la mauvaise foi de l'empereur,

[1] Saint Hilaire eut somme toute alors, vis-à-vis des ariens modérés, l'attitude qui fut en 358, **celle du pape Libère.** Celui-ci réparait ainsi en partie, s'il y avait lieu, les faiblesses qu'il aurait eues l'année précédente. Cependant Hilaire se montre dur pour lui dans les fragments de l'*Opus historicum* écrit en 359-360 : *perfidiam quam dicit Liberius catholicam, hi sunt qui conscripserunt* (tragm. VI, 7). Il s'agit de la première formule de Sirmium, identique en substance à la troisième, approuvée par Hilaire. Sur l'authenticité, voir p. 324.

Dans le *Contra Constantium*, (11), après avoir reproché à l'empereur l'exil de Libère, il ajoute : " Misérable, je ne sais si tu n'as pas été plus impie en le renvoyant qu'en l'exilant ". On y voit d'ordinaire une allusion à la " chute " de Libère (357), bien qu'on puisse y voir aussi une allusion aux difficultés que son retour provoqua à Rome entre ses partisans et ceux de l'antipape Félix (Batiffol) ou peut-être à la campagne de calomnie que ce retour rendit possible. Voir ci-dessus, p. 325.

[2] *Hist. Sacra*, II, 155.

Hilaire écrivit contre lui (printemps 360) un virulent pamphlet qui ne vit le jour que plus tard : c'est le *Contra Constantium*, souvent dénommé *Invective* et non sans raison.

Rentré en Gaule (360), saint Hilaire s'appliqua immédiatement à propager la vie chrétienne, notamment par la diffusion du monachisme, et à faire triompher la foi nicéenne en ramenant à l'Eglise les égarés. Sous son impulsion, divers synodes se tinrent dans tout le pays : il y eut même à Paris, en 361 probablement, un concile national qui préluda à l'œuvre du concile d'Alexandrie réuni par saint Athanase. En 362, saint Hilaire se rendit en Italie, et pendant deux ans il y travailla avec succès, en compagnie de saint Eusèbe de Verceil, à la renaissance nicéenne. Il s'y montra ferme sur les doctrines, mais condescendant dans la pratique, ce qui lui attira les foudres de Lucifer de Cagliari, mais lui valut l'approbation du pape Libère. Il échoua cependant dans sa lutte contre l'évêque homéen de Milan, Auxence; il ne put le faire déposer, l'empereur Valentinien s'étant contenté d'une profession de foi ambiguë d'Auxence, et ayant interdit à saint Hilaire le séjour de l'Italie (364). L'évêque de Poitiers écrivit le *Contra Auxentium* [1] pour protester, renseigner les fidèles et maintenir l'intégrité de la foi (365). Il rentra dans son diocèse et consacra ses dernières années au soin spirituel de ses fidèles. Il mourut le 13 janvier 367 ou 368. Il a reçu le titre de *Docteur de l'Eglise* en 1851.

Saint Hilaire a mérité d'être appelé l'**Athanase de l'Occident** par la fermeté de son caractère et la hauteur de ses vues, non moins que par ses qualités d'homme d'action. Sans doute, à ce dernier point de vue, il est inférieur à l'évêque d'Alexandrie. Le rôle qu'il a joué de fait est bien moins important et décisif que celui d'Athanase, mais cela tient en grande partie à ce que l'Occident fut moins divisé que l'Orient, et aussi au fait que saint Hilaire n'a consacré à cette défense de la foi qu'une douzaines d'années de sa vie. Aussi même son œuvre littéraire est-elle moins étendue que celle du docteur alexandrin. Par contre, il le dépasse pour l'étude philosophique des questions agitées et dès lors par le caractère personnel de la pensée.

[1] Il s'y montre singulièrement dur pour ces évêques ariens qui non contents de détruire le Christ (ce sont des *antichristi*), prétendent établir l'Eglise en s'appuyant sur les princes. Leur ambition taxe le Christ d'impuissance : " Inopsque virtutis suæ Christus, dum ambitio nomini suo conciliatur, arguitur ". *Contra Aux.*, 4.

Comme **écrivain,** saint Hilaire se distingue [1] par l'élévation et l'originalité dans la conception ou dans la manière de traiter les questions, la vigueur dans le raisonnement, une conviction intime qui entraîne, une certaine *impétuosité* qui l'a fait appeler par saint Jérôme : le Rhône de l'éloquence latine [2]. Il essaye d'imiter Quintilien, et de l'avis du même auteur [3], il est bien de son école jusque dans son style; cependant on y sent trop l'effort. La phrase d'Hilaire est souvent embarrassée, parfois obscure, que cela provienne de l'imprécision des termes, de la longueur des périodes ou de la profondeur de la pensée. Saint Jérôme [4] le range parmi les maîtres de l'éloquence [5].

II. — ŒUVRES.

A) Ecrits concernant les controverses ariennes.

1. Le **De Trinitate** [6], en 12 livres (356-359), a moins pour objet d'exposer toute la doctrine trinitaire que de prouver la divinité du Fils. Dans le premier livre, l'auteur raconte sa propre conversion et expose son but, qui est de combattre le sabellianisme et l'arianisme; les livres II et III établissent la notion des trois Personnes et leur réelle distinction, en particulier la distinction du Père et du Fils, et l'unité de leur nature. La fin de l'ouvrage, livres IV-XII, développe plus à fond la doctrine de l'ὁμοούσιος sur la deuxième Personne, par l'Ancien et le Nouveau Testament, et répond aux objections, en particulier à celle que les ariens tiraient du texte des Proverbes (VIII, 22 : *Dominus creavit me*), auquel est consacré tout le livre XII. — (Il est possible que les trois premiers livres fussent écrits avant l'exil.)

2. Le **De Synodis** [7] (359), rattaché parfois au précédent comme XIII[e] livre, comprend, outre l'introduction, deux parties : la première (9-65), *historique*, expose la multiplicité des formules de foi données par les divers synodes orientaux;

---

[1] LE BACHELET, *op. cit.*, col. 2412-2413.

[2] *In Gal.*, II, préface; *P. L.*, **26**, 355.

[3] *Epist.* LXX, 5.

[4] *In Isaï.*, VIII, préface. Il dit ailleurs (*Ep.* LVIII, 10) : " Saint Hilaire se dresse sur le cothurne gaulois et, comme il se pare des fleurs de la Grèce, il s'engage parfois dans de longues périodes; ses ouvrages ne sont pas faits pour des lecteurs d'une portée médiocre ". Cette phrase, malgré ses réserves, contient au fond un grand éloge.

[5] Sur saint Hilaire écrivain, voir J. A. QUILLACQ, *Quomodo lingua latina usus sit S. Hilarius Pictaviensis episcopus*, Tours, 1903.

[6] *P. L.*, **10**, 25-472. — [7] *P. L.*, **10**, 479-546.

la seconde (66-91), *dogmatique*, montre aux homéousiens que leur crainte de l'homoousios est vaine, et que l'ὁμοιούσιος bien compris implique l'ὁμοούσιος : *ut probari possit homœ-usion, non improbemus homo-usion.*

3. Les **Apologetica** *ad reprehensores libri* " *De Synodis* " *responsa* [1], étaient une réponse d'Hilaire aux nicéens étroits *(luciféríens)* qui lui reprochèrent de prendre une attitude trop conciliante. Il n'en reste que de petits fragments.

4. Trois autres écrits importants concernant les luttes ariennes ont été signalés dans la vie de saint Hilaire : ce sont :

a) le *Liber II*[us] **ad Constantium** *Augustum* (360) [2] ;

b) le **Contra Constantium** *imperatorem* (360) [3] ;

c) le **Contra Auxentium** ou *Contra Arianos* (364-365) [4].

5. D'un grand **Ouvrage historique,** peut-être intitulé *Opus historicum adversus Valentem et Ursacium* [5], il ne reste que des fragments [6] très importants pour l'histoire des luttes religieuses du IVe siècle. Malheureusement ces pièces se présentent actuellement dans le plus grand désordre. D'après de récents travaux critiques [7], l'ouvrage comprenait trois livres. Au *livre I* (écrit en 356, au lendemain du synode de Béziers) se rattachent, comme *préface*, le fragment I, et comme *documents*, l'adresse du concile de Sardique à Constance (dont on a fait à tort une œuvre originale de saint Hilaire, sous le titre *Liber I*[us] *ad Constantium*), l'encyclique des évêques occidentaux de Sardique au pape Jules I (*fragm.* II, 9-15), l'encyclique des évêques orientaux de Sardique aux Africains (*fragm.* III, 1-29). Du *livre II* (écrit en 359-360, après les conciles de Rimini, Séleucie) il reste des fragments divers, et notamment **quatre lettres du pape Libère,** dont l'une, *Studens paci*, est le *fragm.* IV ; les trois autres sont au *fragm.* VI, 5-7, 8-9, 10-11 ; ces quatre lettres ont une grande parenté littéraire et doctrinale [8]. Le *livre III*, écrit seulement en 367, racontait surtout la réaction nicéenne qui se fit en Occident après 360 ; parmi les documents qui la concernent signalons une lettre du pape Libère (*fragm.* XII, 1-2) adressée aux évêques d'Italie : il parle avec fermeté de ceux qui ont eu la faiblesse de céder à Rimini, trompés par les ariens perfides, mais il leur accorde un large pardon s'ils se repentent. — *Remarque.* Toutes ces pièces ont été extraites de l'*Opus historicum* avant la fin du IVe siècle sans doute, et plusieurs ont pu être interpolées, notamment les lettres de Libère (livre II), dont l'authenticité d'ailleurs est loin d'être certaine [9].

---

[1] *P. L.*, **10**, 545-548.

[2] *P. L.*, **10**, 565-572. — Le *Liber I*[us] *ad Constantium* (*ibid.*, 557-564) n'est qu'un fragment du livre Ier de l'*Opus historicum*. Voir Dom A. WILMART, *Rev. bénéd.*, 1907-1908. Edition récente des 2 livres, *Corpus* de Vienne, 1916, t. LXV.

[3] *P. L.*, **10**, 577-606. — [4] *P. L.*, **10**, 609-618.

[5] Sans doute identique au *Liber adversus Valentem et Ursacium*, mentionné par saint Jérôme (*De Vir. illust.*, 100).

[6] *P. L.*, **10**, 627-724.

[7] Surtout ceux de Dom Wilmart et du P. Feder, S. J., auteur de l'édition du *Corpus* de Vienne (voir note [2]). — [8] Voir ci-dessus p. 324.

[9] Pour des raisons d'ordre historique seules (la question d'infaillibilité pontificale n'est pas ici en cause ; même si les lettres sont authentiques, il n'y a pas la

B) Autres écrits de saint Hilaire.

1. **Le Commentaire sur saint Matthieu** [1], en 33 chapitres, date d'avant l'exil et se présente sous forme de livre bien que l'origine en soit due peut-être à des homélies. L'auteur n'y commente que certains passages et s'attache de préférence au sens spirituel et moral, à la manière d'Origène.

2. **Le Commentaire sur les Psaumes** [2], postérieur à 364, s'étendait à tous les Psaumes, mais n'est conservé que pour une soixantaine. L'influence d'Origène est ici manifeste, mais Hilaire garde son originalité.

3. **Le traité sur Job** est perdu, sauf deux fragments insignifiants [3].

4. **Le livre des Mystères** [4] (après 360) explique les figures de l'Ancien Testament par rapport au Nouveau. Il a été retrouvé récemment, en partie.

5. **La correspondance** de saint Hilaire est perdue, même la lettre à sa fille Abra, dont le texte édité actuel [5] paraît suspect. Cependant l'existence d'Abra (fêtée le 12 décembre) est hors de cause.

6. **Le livre d'hymnes** que saint Jérôme [6] attribue à saint Hilaire est perdu. Les hymnes, qui sont aujourd'hui mises sous son nom, sont pour la plupart discutées, sauf trois qui ont été découvertes récemment [7]. A cause de leur contexture savante, elles sont moins adaptées au chant populaire que celles de saint Ambroise, et elles n'eurent guère de succès. Hilaire lui-même le reconnaissait quand il disait que les Gaulois sont " peu habiles au chant des hymnes ". Les critiques considèrent comme certainement apocryphes les trois hymnes du bréviaire mozarabique et les trois du bréviaire romain. L'authenticité de trois autres est mise en doute, même la belle " hymne du matin ", *Lucis largitor splendide* [8], qu'annonce la lettre à Abra (voir ci-dessus). — On a encore attribué, évidemment à tort, à saint Hilaire, le *Gloria in excelsis Deo*, le *Te Deum*, ainsi que deux poèmes.

---

preuve que Libère ait signé la formule anoméenne, la seule expressément hérétique), les critiques catholiques sont encore très partagés sur l'**authenticité de ces lettres.**

On n'admet plus guère de nos jours la distinction, faite longtemps, entre le cas de la première *(Studens paci)* communément rejetée, et celui des trois autres, datées de l'exil et reçues comme authentiques. Ces documents sont solidaires, semble-t-il ; ils sont à rejeter ou à accepter en bloc. Les deux opinions sont soutenues avec une égale probabilité. Citons parmi les récents *adversaires de l'authenticité :* L. SALTET (dans *Bull. littér. eccl.*, 1905 et 1907) et P. BATIFFOL, (dans *La paix constantinienne et le catholicisme*, 1911) ; les principaux *partisans* de l'authenticité sont MGR DUCHESNE (dans *Mélanges d'Arch. et d'hist.*, 1908) et le P. FEDER *(Studien zu Hilarius von Poitiers*, 1910) : ils reportent la lettre *Studens paci* à l'année 357.

[1] *P. L.*, **9**, 917-1078.

[2] *P. L.*, **10**, 231-908. Voir édit. nouv. par ZINGERLE, dans *Corpus* de Vienne, 1891. — [3] *P. L.*, **10**, 923-924.

[4] *Corpus* de Vienne, t. LXV (édition Feder).

[5] *P. L.*, **10**, 549-552. — [6] *De Viris ill.*, 100.

[7] *Corpus* de Vienne, *loc. cit.* Ces hymnes ont été découvertes, avec le *Livre des Mystères*, par J. F. GAMURRINI, dans un manuscrit d'Arezzo, en 1887.

[8] *P. L.*, **10**, 551-554.

III. — DOCTRINE DE SAINT HILAIRE.

A) **Doctrine en général.**

Saint Hilaire, qui fut un *initiateur* en Occident, dans le domaine de l'exégèse et de l'hymnologie, le fut plus encore sur le *terrain doctrinal.* Son principal mérite, sa **note caractéristique,** dit le P. Le Bachelet [1], est " d'avoir entrepris le premier la fusion ou la conciliation de deux courants qui, jusqu'alors, étaient restés divergents ", le courant latin, représenté par Tertullien, Novatien, saint Cyprien, et le courant grec plus riche et d'allure plus spéculative, qui se rattachait surtout à Origène. Par là, " Hilaire procura un double avantage à la théologie occidentale : il l'enrichit de nouveaux et féconds éléments, en même temps il contribua à préciser et à fixer la terminologie dogmatique de l'avenir. Mais il subit le sort commun des initiateurs : ceux qui vinrent après lui et profitèrent de ses travaux le dépassèrent, soit par le génie, comme les Augustin, soit par le style et la clarté, comme les Ambroise et les Léon; leur gloire éclipsa la sienne " [2].

L'un des traits les plus saillants de saint Hilaire comme homme de doctrine, c'est la **fermeté de sa foi.** C'est le point sur lequel il revient toujours dans le " De Trinitate ". Sans doute, il a appliqué toutes les ressources de sa raison à l'étudier pour la comprendre, mais il n'attendait que peu de lumières de la *philosophie* et de ses arguties : " la foi ferme méprise les subtiles et vaines questions de la philosophie " [3]; ce sont elles qui ont enfanté l'arianisme [4]. La foi qu'il recommande est la foi *simple :* " la foi est dans la simplicité;... ce n'est point par des questions difficiles que Dieu nous appelle à la vie bienheureuse " [5]. Il veut une foi profonde, saisissant tout l'homme par la *piété* [6]. Telle est la foi qui conduit à l'intelligence et à la science. Aussi la science et la vertu, qui sont inséparables chez l'évêque [7], doivent-elles s'unir dans la piété pour conduire à l'intelligence de Dieu, intelligence d'ailleurs toujours relative : " celui qui avec piété poursuit l'infini ne l'atteindra jamais sans doute, mais il gagnera dans

---

[1] *Dict. théol., loc. cit.*, col. 2461. — [2] *Ibid.*
[3] *De Trinitate*, I, 13. — [4] *Ibid.*, XII, 19.
[5] *In simplicitate itaque fides est, in fide justitia est, in confessione pietas est. Non per difficiles nos Deus ad beatam vitam quæstiones vocat. Ibid.*, X, 70.
[6] *Ibid.*, X, 70. — [7] *Ibid.*, VIII, 1.

cette marche "[1]. Ce *sens du mystère*, en face de l'infini, était très aigu chez saint Hilaire et il le rappelle souvent aux ariens. Rien n'était alors plus opportun.

L'évêque de Poitiers s'est particulièrement appliqué à l'étude de *la Trinité* et *du Christ*. Notons quelques traits de sa doctrine sur l'un et l'autre de ces deux points.

B) **Doctrine sur la Trinité** [2].

C'est la *Trinité* qui a le plus occupé saint Hilaire. Dans sa réfutation de l'arianisme, il a nettement affirmé la distinction des personnes, pour se séparer des sabelliens : il a, d'autre part, maintenu l'unité divine, en affirmant leur **consubstantialité,** celle du Père et du Fils notamment. Sans doute, il a parfois, comme d'autres nicéens, attribué la génération du Fils à *la volonté* du Père [3], mais uniquement pour exclure de la divinité toute coaction. — Il a aussi entendu le "*Pater major me est*" du Christ même en tant que Dieu [4], non point pour lui attribuer une subordination réelle, essentielle, mais pour marquer chez le Père une prééminence d'ordre relatif, fondée sur son caractère de principe vis-à-vis du Fils. — Une formule bien caractéristique de la pensée de saint Hilaire est celle-ci : le Père et le Fils "unum sunt, non *unione* personæ, sed substantiæ *unitate*" [5]. "Unio" est toujours employé pour les personnes, et "unitas" pour la nature.

Le *De Synodis* a donné lieu à des **difficultés.** "On a prétendu qu'Hilaire entendait ὁμοούσιος dans le sens d'ὁμοιούσιος, et l'unité de substance du Père et du Fils, d'une unité purement spécifique. C'est une erreur... Hilaire assurément a fréquenté le parti homoiousien, et n'a pas craint de s'unir à lui pour repousser les anoméens ; il s'est efforcé, dans l'intérêt de la paix et afin de le gagner, d'interpréter bénignement ses formules de foi, et de montrer qu'elles manquaient de logique plus que de vérité ; mais il n'a pas hésité dans ses propres conclusions. Oui, à son avis, on peut admettre à la rigueur l'ὁμοιούσιος, puisque la parfaite ressemblance en Dieu entraîne l'unité de substance ; mais cette expression prête d'ailleurs à des ambiguités. Mieux vaut la formule nicéenne ; elle marque plus clairement l'unité substantielle du Père et du Fils" [6].

La Trinité de saint Hilaire comporte la divinité du **Saint-Esprit,** bien que l'évêque de Poitiers évite de le nommer expressément Dieu, par ménagement pour les homéousiens

---

[1] *Qui enim pie infinita persequitur, etsi non pertingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. Ibid.*, II, 10.

[2] Voir LE BACHELET, *op. cit.*, 2419-2426.

[3] *De Trinit.*, III, 4. — [4] *Ibid.*, IX, 54. — [5] *Ibid.*, IV, 42.

[6] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 262-263. Sur la doctrine trinitaire du *De Synodis*, voir G. RASNEUR, *op. cit.*, p. 411-426.

sans doute. D'autre part, la dénomination de *Spiritus Sanctus* est appliquée parfois au Père et au Fils, mais il n'y a pas lieu de s'en émouvoir *(in quo nihil scrupuli est)*, dit saint Hilaire [1], puisque les deux termes, *esprit* et *saint*, conviennent aux trois personnes; mais ils peuvent s'appliquer spécialement à la troisième. — Quant au mode d'origine, Hilaire reste fidèle à la formule orientale *a Patre per Filium*, entendue non en ce sens que le Fils est un simple intermédiaire, mais en ce sens que le Fils ne doit pas être conçu principe du Saint-Esprit séparément d'avec le Père. Comme saint Athanase, il affirme que l'Esprit reçoit du Fils sa nature même et ce que le Fils a reçu du Père. Il se demande si *recevoir du Fils* n'est pas *procéder du Fils*, mais il n'ose employer cette expression inconnue de l'Ecriture. Il dit, cependant, d'une manière équivalente : *Patre et Filio auctoribus confitendus est* [2].

C) La **Christologie** [3] de saint Hilaire a été l'objet de critiques fort exagérées, provenant de l'abus que l'on a fait des formules vigoureuses par lesquelles le saint a mis en relief tel ou tel attribut du Sauveur. De son affirmation fréquente que le Verbe a dépouillé la *forme de Dieu* pour se faire homme, on a conclu que, pour lui, le Verbe a vraiment perdu la nature divine. Mais il entend cette " kénose " (ἐκένωσεν ἑαυτόν, *evacuavit, exinanivit semetipsum*, Phil. II, 5) de l'état glorieux seulement, non de la divinité [4]. — En d'autres passages, il paraît exalter outre mesure la nature humaine du Christ : il l'appelle *cæleste corpus*, mais parce que le corps du Christ a été formé en Marie par la vertu du Saint-Esprit et parce qu'il est le corps d'un Dieu [5]. — Cette humanité du Christ est douée de *privilèges extraordinaires*. Saint Hilaire a insisté sur quelques-uns de ceux-ci, à tel point qu'on l'a accusé de docétisme ou du moins d'aphthartodocétisme.

Il n'est certainement pas docète et admet *la réalité de la nature humaine* dans le Christ. Mais cette humanité n'était-elle pas impassible, **inaccessible à la douleur?** De fait, à côté de textes très nombreux qui affirment que le Christ a souffert, on en trouve d'autres, aussi catégoriques dans le sens contraire. C'est surtout au livre X du *De Trinitate* que le sujet est abordé. Pour résoudre cette antinomie, il ne suffit pas de dire que l'évêque de Poitiers parle du Christ considéré

[1] *De Trinit.*, II, 30. — [2] *Ibid.*, II, 29. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 269-273.
[3] Voir surtout X. LE BACHELET, *op. cit.*, 2426-2449.
[4] *De Trinit.*, IX, 14; X, 7; XI, 18. — [5] *Ibid.*, X, 18.

tantôt comme Dieu et tantôt comme homme; il ne suffit pas non plus de dire que le Christ était exempt, *en droit*, de la douleur, et qu'il l'a acceptée volontairement. Il y a plus [1]. Hilaire reconnaît au Christ la *douleur physique*, organique *(passio)*, mais il lui refuse le sentiment de la douleur *(sensus doloris)*, réaction intérieure qu'elle provoque, et qu'il juge indigne de l'Homme-Dieu. Il nie celle-ci peut-être sous l'influence d'une conception *philosophique* particulière (stoïcienne), ou plus sûrement pour réfuter *les ariens*, qui prétendaient que le Christ, qui avait souffert, ne pouvait être Dieu, la divinité étant impassible. Par réaction, Hilaire se montra excessif, et ne tint peut-être pas suffisamment compte de l'état d'infirmité physique auquel, par condescendance, le Christ a voulu se soumettre [2]. Du reste, il ne l'ignore pas, loin de là, et il montre même, dans les faiblesses du Sauveur, un signe de la puissance divine, qui triomphe par une croix [3].

Rappelons, pour conclure, que le *Christ* est le **point central de la doctrine** de saint Hilaire; et dans le Christ ce qui l'attire avant tout ce sont les *attributs divins*, qu'il a médités, compris et proclamés. Il fut éminemment, suivant son expression, " disciple de la vérité " [4]. De là vient cet *amour* ardent, passionné avec lequel il parle partout du Verbe incarné. Il était providentiellement préparé à défendre sa divinité et à en assurer le triomphe.

[1] *De Trinit.*, X, 14.
[2] X. Le Bachelet, *op. cit.*, 2448.
[3] *De Trinit.*, X, 48.
[4] In Christo itaque non mentior, quia *discipulus veritatis*, testis quoque nunc veritatis. *Contra Const.*, 12. Voir ce qui a été dit ci-dessus de la *fermeté de sa foi*.

CHAPITRE VI.

Saint Cyrille de Jérusalem et autres auteurs divers. Anonymes.

BIBLIOGRAPHIE : Voir en note, à chaque auteur.

I. — SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM [1] (313-386).

A) **Vie et autorité doctrinale.** — 1° Saint Cyrille naquit à Jérusalem ou dans les environs, vers 313; il fut d'abord moine, et s'adonna avec soin à l'étude des Ecritures, dont ses écrits témoignent une connaissance solide. Il ne put être promu au sacerdoce avant 343 ou 345, l'âge normal pour la réception de cet ordre étant de 30 ans. En 348, il prêcha les célèbres *Catéchèses* qui devaient immortaliser son nom. Il était certainement prêtre alors, et même plus probablement venait d'être promu à l'épiscopat cette année même. (La découverte des lettres pascales de saint Athanase a permis de fixer le concile de Sardique en 343 au lieu de 347, et le retour du grand évêque à Alexandrie en octobre 346 : il avait passé par la Palestine, et saint Maxime, l'évêque de Jérusalem, était rentré en communion avec lui). L'élévation à l'épiscopat de Cyrille fut l'objet de récits calomnieux dont saint Jérôme se fit plus tard le colporteur trop bienveillant, mais ils sont contredits par les évêques orientaux réunis à Constantinople (en 382), affirmant au pape Damase que Cyrille fut ordonné canoniquement par les évêques de sa province.

---

[1] BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : **Editions** : *P. G.*, 33, 331-1180; (reproduit celle de Dom Touttée, 1720). — Trad. franç. : A FAIVRE, *Œuvres complètes de saint Cyrille*, 2 vol., Lyon, 1844 (peu sûre).

Etudes : X. LE BACHELET, *Cyrille de Jérusalem* (saint); dans *Dict. théol.*, 2527-2577. — G. DELACROIX, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1865. — P. GONNET, *De Sancti Cyrilli Hierosolymitani catechesibus*, Paris, 1876. — G. MARQUARDT, *S. Cyrilli Hieros. de contentionibus et placitis arianorum sententia*, Bransberg, 1881; *S. Cyrillus Hier. baptismi, chrismatis, eucharistiæ mysteriorum interpres*, Leipzig, 1882. — J. MADER, *Der heil. Cyrillus, B. v. Jerus., in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891. — J. LEBON, *S. Cyrille de Jérusalem et l'arianisme*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 181-210; 357-386.

Signalons un fait connu se rapportant au **début de l'épiscopat** de saint Cyrille : l'apparition le 7 mai 351, dans le ciel, d'une grande croix lumineuse, dont l'évêque fut témoin oculaire et qu'il raconta cette année même dans une lettre à l'empereur Constance. Cette lettre a été conservée [1] et fait aussi allusion à l'invention de la vraie Croix sous Constantin. (L'authenticité de ce document est fort contestée, au moins la finale où se trouve le mot ὁμοούσιος, que n'emploie jamais saint Cyrille).

Peu après sa promotion, Cyrille se trouva en conflit avec Acace de Césarée, au sujet de l'interprétation du 7e canon du concile de Nicée, qui avait reconnu à Jérusalem, diocèse suffragant de Césarée, une préséance d'honneur, mais sous réserve de la dignité propre au siège métropolitain. Le conflit juridique dégénéra vite en **conflit doctrinal,** Acace rejetant toutes les décisions de Nicée, Cyrille les maintenant toutes, malgré sa répugnance à employer le terme ὁμοούσιος. Finalement, Acace fit condamner Cyrille par un synode et le fit expulser, en 357 ou 358. Son exil devait durer jusqu'à la mort de Constance, sauf les quelques mois qui séparent le synode de Séleucie (sept. 359) de celui de Constantinople (début de 360), où Acace, devenu chef des homéens, triompha définitivement des homéousiens et de Cyrille qui, avec eux, se prononça contre l'arianisme rigide.

Il rentra sous Julien et put assister à l'échec de la reconstruction du Temple, tentée par ordre de l'Apostat [2]. Plus tard, sous Valens, il subit pour la foi un nouvel exil qui dura onze ans (367-378) et dont on ne sait rien. A **son retour,** il dut travailler à réparer les ravages causés par l'hérésie dans son diocèse. Il assista au concile de 381, à Constantinople, peut-être aussi à la réunion complémentaire qui s'y tint l'année suivante et dont les évêques, écrivant à Damase, rendirent à Cyrille cet hommage solennel : " Nous vous faisons aussi savoir que l'évêque de l'Eglise de Jérusalem, cette mère de toutes les Eglises, est le révérend et très chéri de Dieu, Cyrille, lequel a été jadis ordonné canoniquement par les évêques de sa province et a soutenu en divers lieux de nombreux com-

[1] *P. G.*, 33, 1165-1176. Cette lettre, d'ailleurs, ne contient aucun renseignement sur les *circonstances* de l'invention au temps de Constantin, et quant au fait, il est attesté indirectement par les catéchèses (4, 10, 13), qui mentionnent la diffusion, universelle alors, des reliques de la vraie Croix.

[2] Cyrille lui-même avait prédit l'échec de l'entreprise. SOCRATE. *Hist. Eccl.*, III, 20; RUFIN, *Hist. Eccl.*, I, 37.

bats contre les ariens ". Saint Cyrille mourut en 386 à l'âge de 70 ou 72 ans. Il a été déclaré Docteur en 1882.

2° **L'orthodoxie** de saint Cyrille a été parfois contestée sur la question trinitaire [1]. Ses relations avec les homéousiens l'ont fait traiter d'arien ou d'arianisant. Il est certain qu'il a varié dans ses communions; mais il est moins sûr qu'il ait varié dans sa foi, quoi qu'en dise Rufin : *aliquando in fide, sæpius in confessione variabat* [2]. Il semble qu'il voulut garder d'abord la neutralité entre les partis. On ne peut prouver qu'il ait jamais combattu la foi de Nicée. Il soutint les homéousiens, comme saint Hilaire le fit, dans leur lutte contre les homéens. Il n'emploie pas le mot ὁμοούσιος, mais les Catéchèses ne le comportent pas, loin de là. A. Harnack lui-même déclare [3] : " le mot ὁμοούσιος manque seul; en fait, Cyrille est orthodoxe " [4]. Il faut reconnaître d'ailleurs que son influence doctrinale dans les controverses trinitaires fut peu considérable; il n'est vraiment original ni comme penseur, ni comme écrivain.

Ce n'est pas en tant que docteur de la Trinité qu'il a passé à la postérité, mais comme *témoin de la foi traditionnelle.* Les Catéchèses, son œuvre capitale, ne sont pas un écrit de polémique ou une étude spéculative, mais un exposé simple, populaire de la foi commune. A ce point de vue, son importance est de premier ordre, de l'aveu des protestants eux-mêmes, qui en sont réduits à des subtilités inextricables pour écarter son témoignage.

B) **Les Catéchèses** et **leur enseignement sacramentaire.**

Les *œuvres de saint Cyrille* ne comprennent, en dehors des Catéchèses [5], que la *lettre* à Constance en 351 (signalée plus haut), une *homélie* sur le paralytique de la piscine [6], et divers *fragments* d'autres discours [7].

1° Les **Catéchèses** sont au nombre de 24, comptées de 1 à 23, après la catéchèse préparatoire ou *procatéchèse* [8], qui montre l'importance de l'acte auquel se préparent les auditeurs.

[1] Voir sur ce point le P. Le Bachelet, *op. cit.*, col, 2532-2533, 2575-2576.
[2] Rufin, *Hist. Eccl.*, I, 23. — S. Jérôme (*Chronique*, II[e] a. de Constance, *P. L.*, **27**, 684) traite S. Cyrille d'arien, sans la moindre réserve.
[3] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (4[e] éd.), II, 249.
[4] J. Lebon, qui a récemment étudié ce sujet (*op. cit.*), aboutit à la même conclusion : Cyrille a varié dans la communion ecclésiastique, mais nullement dans la foi; voir la *conclusion*, p. 383-386.
[5] *P. G.*, **33**, 331-1128. — [6] *P. G.*, **33**, 1131-1156.
[7] *P. G.*, **33**, 1181-1182. — [8] *P. G.*, **33**, 331-366.

Les *catéchèses 1-18* sont dites *ad illuminandos* (Κατηχήσεις φωτιζομένων), c'est-à-dire aux catéchumènes inscrits sur les registres de l'Eglise pour la préparation immédiate au baptême; elles furent prêchées durant le carême de 348. *Les cinq dernières, 19-23*, qui furent adressées aux néophytes, durant la semaine de Pâques, sont appelées pour ce motif *mystagogiques* (de μύστης, initié) [1]; elles traitent exclusivement des trois sacrements (ou mystères) de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie, complétant l'enseignement donné, car le baptême a déjà fait, avec la pénitence, l'objet des trois premières catéchèses *ad illuminandos* [2]. Mais la plus grande partie des instructions de cette catégorie (4-18) a pour objet l'exposé méthodique du *symbole*, qui est présenté, dans la 4e, en un résumé concis et substantiel [3], et expliqué, article par article, dans les suivantes [4]. L'exhortation morale complète l'enseignement doctrinal. La *méthode* de l'auteur est surtout didactique. Il met cependant en garde les auditeurs contre divers ennemis de leur foi, païens, juifs, samaritains, hérétiques (manichéens, Marcel d'Ancyre).

Le Symbole qu'explique saint Cyrille est celui de l'Eglise de Jérusalem, qui est d'une rédaction antérieure à celui de Nicée, bien qu'il soit plus complet que celui-ci (le symbole de Nicée s'arrête brusquement à : *et in Spiritum Sanctum*). Il tient donc le milieu entre le symbole des Apôtres (romain) et le symbole nicéen. Une opinion assez répandue veut que le symbole *dit* de Nicée-Constantinople soit le symbole même de Jérusalem qui, dès cette époque, exprimait clairement la foi nicéenne et comprenait des formules dirigées contre les pneumatomaques. Plusieurs attribuent une grande part de cette œuvre à saint Cyrille lui-même, tandis que d'autres y voient plutôt la main de saint Epiphane.

2° Nous n'insisterons pas sur la doctrine trinitaire ou christologique de ces catéchèses, qui n'offre rien de saillant. Plus importants pour nous sont les renseignements qu'elles four-

[1] L'authenticité des *Catéchèses mystagogiques* a été, sans fondement sérieux, mise en doute par un critique (Th. Schermann, dans *Theologische Revue*, 1911), qui les attribuait à Jean de Jérusalem. Voir plus loin, p. 483.

[2] La 1re est intitulée *Illuminandorum introductio;* la 2e traite de la pénitence et la 3e du baptême. *P. G.*, **33**, 369-450.

[3] Intitulée *De decem dogmatibus; P. G.*, **33**, 453-504.

[4] La 5e traite *De fide et symbolo;* les quatre suivantes exposent la doctrine chrétienne *De Deo uno* (6), *De Patre* (7), *De Providentia Dei* (8), *De Deo Creatore* (9); cinq autres (10-15) sont consacrées *au Fils*, deux au *Saint-Esprit* (16-17) et une (18) à la résurrection, l'Eglise et la vie éternelle. *P. G.*, **33**, 504-1060.

nissent **sur les sacrements.** Trois y sont particulièrement expliqués et étudiés : le baptême, la confirmation, l'eucharistie.

a) **Le baptême** [1], qui est précédé de l'onction d'huile exorcisée, a pour effets : 1) de remettre le péché; 2) de sanctifier l'âme (illumination, déification, assimilation au Christ, inhabitation du Saint-Esprit); 3) d'imprimer un caractère, un sceau indélébile.

b) **La confirmation** [2] est certainement indiquée dans la chrismation du néophyte qui suit le baptême; c'est un rite distinct du baptême et qui a ses effets propres : 1) assimilation plus parfaite à Jésus-Christ; les chrétiens sont alors de vrais *christs* (χριστοί, oints) [3], non pas seulement par l'onction extérieure, mais surtout par l'onction intérieure, par une communication nouvelle du Saint-Esprit, qui les revêt en même temps de sa force, comme d'une armure (πανοπλία) [4]; 2) impression d'un caractère nouveau, manifestement distinct du caractère baptismal.

c) **A l'eucharistie** sont consacrées les 22e et 23e catéchèses [5], qui contiennent probablement, dit Le Bachelet, ce qui a été écrit de plus net et de plus important sur ce sujet dans l'antiquité. *La présence réelle* y est affirmée sans voiles. Cyrille aime à répéter que par la communion nous devenons participants du Corps et du Sang du Christ, σύσσωμοι *(concorporei)* καὶ σύναιμοι *(consanguinei)* τοῦ Χριστοῦ; nous sommes des porte-Christ, χριστοφόροι [6]. La dernière catéchèse (23e) est toute consacrée à exposer la signification et le symbolisme des principales cérémonies *de la Messe;* le lavement des mains, le baiser de paix, la préface précédée du *Sursum corda* et suivie du *Sanctus*, l'épiclèse, la grande intercession et le *memento* des vivants et des morts; l'oraison dominicale (commentée en entier); le *Sancta sanctis* (invitation à la communion); la communion, enfin, sous les deux espèces [7]. Malgré les lacunes qu'il présente, ce résumé de la messe hiérosolymitaine au IVe siècle reste, avec ce que nous en dit saint Justin, le plus riche document *liturgique* de l'antiquité chrétienne. Dans

[1] Catéchèses 3, et 19-20 (*Myst.* 1, 2; *P. G.*, **33**, 1065-1084).
[2] Catéch. 21 (Myst. 3, *De sacro chrismate; P. G.*, **33**, 1087-1094)
[3] *Ibid.*, 1.
[4] Ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.*, 4.
[5] Les 4e et 5e *mystagogiques; P. G.*, **33**, 1097-1106; 1109-1128.
[6] Catéch. 22.
[7] Voir cette catéchèse traduite dans *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, par E. AMANN, p. 153-162.

l'ordre doctrinal, on y trouve l'affirmation la plus explicite du *sacrifice* de la Messe [1]. — On voit par ces brèves indications toute la richesse de l'œuvre de saint Cyrille, malgré son apparente simplicité. Elle justifie bien le titre de Docteur de l'Eglise que lui a décerné Léon XIII.

II. — AUTEURS DIVERS. — ADVERSAIRES DU MANICHÉISME.

1. **Hégémonius** est l'auteur des *Actes de la discussion d'Archelaüs avec Manès* [2]. Ces Actes se présentent sous la forme d'un compte-rendu circonstancié d'une discussion qui aurait eu lieu entre un évêque de Mésopotamie et le fondateur du Manichéisme, et qui s'achève par le triomphe de l'évêque. Tout cela est pure fiction. Pas un des personnages mis en cause, sauf Manès, n'est connu de l'histoire. L'écrit, longtemps attribué à Archelaüs lui-même, est plutôt l'œuvre d'un certain Hégémonius, qui le composa entre 325 et 348, et dont on ne sait rien de plus. Cet auteur paraît avoir vécu en Syrie; il écrivit probablement son livre en grec. Il n'en reste qu'une traduction latine. C'est un document précieux pour l'histoire du manichéisme.

2. **Alexandre de Lycopolis** est l'auteur d'une autre réfutation du manichéisme [3] au début du IV^e^ siècle. Photius en fait un évêque de Lycopolis (Egypte). Depuis Tillemont, on croit qu'il n'était ni évêque ni même chrétien, et on voit plutôt en lui un païen de l'école néo-platonicienne. Son œuvre très courte est à consulter pour l'histoire et la réfutation du manichéisme.

3. **Titus de Bostra**, évêque de cette ville, mort sous Valens, composa aussi contre les manichéens un traité, en quatre livres, dont le texte entier est conservé en syriaque, et une partie seulement en grec [4]. Les deux premiers livres rejettent le dualisme au nom de la dialectique et de la philosophie, et les deux autres par la théologie et l'Ecriture. Les citations des écrits manichéens que contient l'ouvrage en constituent la principale valeur, qui est réelle. — Il reste aussi de Titus des fragments d'un commentaire sur saint Luc [5], et d'un sermon sur l'Epiphanie.

4. **Sérapion de Thmuis** [6], ami de saint Antoine et de saint Athanase, évêque de Thmuis (région d'Alexandrie), dès avant 339 et mort après 362, dut à sa science le surnom de *Scolastique* [7]. Nous avons de lui, en entier, un ouvrage *Contre les Manichéens*, signalé par saint Jérôme, long-

---

[1] Sur la doctrine de la *Rédemption* par le sacrifice de la Croix dans saint Cyrille, voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 166-170.

[2] *P. G.*, **10**, 1105-1528. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, 265-269.

[3] *De placitis manichæorum*, *P. G.*, **18**, 411-448. Voir BARDENHEWER, *ibid.*, 102.

[4] *P. G.*, **18**, 1069-1264 (liv. I — liv. III, jusqu'au ch. VII). Texte complet, dans l'édition de P. DE LAGARDE, Berlin, 1859. L'homélie *In ramos palmarum* (*P. G.*, **18**, 1263-1278) est probablement apocryphe. Sur Titus, voir O. BARDENHEWER, *ibid.*, 269-273.

[5] *P. G.*, **162**, dans l'édit. latine : **80**, 757-816.

[6] *P. G.*, **40**, 899-942. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, 98-102.

[7] *Ob elegantiam ingenii cognomen Scholastici meruit;* HIERON., *De viris*, 99.

temps égaré en partie, restitué depuis 1894 dans sa forme primitive. Nous avons réellement, sous cette forme, un travail de grand mérite, dit Bardenhewer; l'auteur y déploie, pour saper les dogmes fondamentaux du manichéisme, non seulement une rare énergie, mais encore beaucoup d'esprit et de sagacité [1]. Un autre traité de Sérapion, *Sur les titres des Psaumes*, est perdu, ainsi que sa *correspondance*, sauf deux lettres, retrouvées en entier depuis peu. Mais ce qui a le plus, de nos jours, attiré l'attention sur Sérapion est la découverte d'un *Euchologe* ou *Sacramentaire* qui porte son nom.

Le **sacramentaire de Sérapion,** découvert en 1894 [2] au Mont Athos, est une sorte *de rituel* ou *de pontifical* contenant trente prières, dont quelques-unes sont nommément attribuées à Sérapion de Thmuis; et même si les autres lui sont antérieures, il est sans doute l'auteur du recueil. L'importance de cette œuvre est considérable et ressortira de la simple analyse de son contenu.

On peut y distinguer, en suivant l'ordre du manuscrit, trois parties ou trois groupes de prières : *a*) les prières I-VI, se rapportant à la messe; *b*) les prières VII-XVIII, concernant surtout des rites sacramentels ; *c*) les prières XIX-XXX, ayant trait encore à la messe.

Ces douze dernières (XIX-XXX), reportées à la fin du recueil, sans doute parce qu'elles sont les moins importantes, auraient dû logiquement être mises en tête [3], parce qu'elles reproduisent des éléments liturgiques de *la première partie* de la synaxe dominicale, " avant l'offrande ". C'est, de fait, l'*anaphore* [prière de l'offrande ou canon de la messe], qui ouvre le recueil, dont elle est le document le plus précieux (I). Suivent cinq autres prières de la messe, assez courtes; la dernière est celle de la bénédiction de l'assemblée au moment du départ (VI). La précédente (V) est une bénédiction d'huile et d'eau, employées comme une sorte de " sacramental " pour l'usage privé.

Les douze prières (VII-XVIII) qui constituent la *deuxième partie* du recueil sont pour la plupart destinées à des rites proprement *sacramentels :* cinq sont des bénédictions [sans grand caractère] pour la collation du baptême (VII-XI); les trois suivantes sont des oraisons pour l'imposition des mains

[1] O. Bardenhewer, *Patrologie*, II, 61.

[2] Première édition importante par G. Wobbermin, dans *Texte u. Unters.*, XVII, Leipzig, 1899. — Autre édit. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apost.*, II, Paderborn, 1905. — Voir l'étude de Mgr Batiffol, *Une découverte liturgique*, dans *Bull. litt. Eccl.*, 1899, 69-81.

[3] C'est la place qu'elles occupent dans l'édition Funk.

sur les diacres, les prêtres, et les évêques (XII-XIV); trois autres (XV-XVII) sont des formules de bénédiction d'huile : les deux premières appartiennent à la liturgie baptismale et à la confirmation [1], mais la troisième (XVII) est une bénédiction solennelle d'huile pour les malades (*in oleum ægrotorum*), à distinguer de la bénédiction d'huile signalée plus haut; les théologiens voient ici avec raison une allusion évidente au sacrement de l'Extrême-Onction [2]. — La prière pour la sépulture (XVIII[e]), qui complète la série, " est d'un beau style, dit Mgr Batiffol : c'est une prière individuelle pour le mort, dans l'esprit de toute la tradition ecclésiastique" [3].

On le voit, à bien des points de vue, l'*Euchologe de Sérapion* doit être mis à côté des *Catéchèses* de saint Cyrille.

III. — ÉCRITS DISCIPLINAIRES ANONYMES.

Nous signalerons ici un certain nombre d'écrits *anonymes*, du IV[e] siècle pour la plupart, qui ont trait à la *discipline* et même à la *liturgie*, ce qui permet de les rapprocher des Catéchèses ou de l'Euchologe. Ils se présentent sous deux formes : les uns sont des *collections de canons*, les autres sont de *vastes compilations*.

A) **Collections de canons.** Une certaine clarté a été faite sur cette matière par la thèse de Dom Connolly, attribuant à Hippolyte la composition de la pièce qui a inspiré la plus grande partie de ces œuvres, la *Tradition apostolique* [4]. Nous distinguerons donc ici les collections qui dérivent de la *Tradition*, et celles qui en sont indépendantes.

1° Dérivent de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte :

a) Les **38 canons d'Hippolyte** (divisés en 261 numéros, conservés en arabe et en éthiopien), qui sont certainement postérieurs à Hippolyte, mais dépendent de son œuvre d'une façon presque immédiate [5].

b) L' **Epitome** [6], [ou prétendu *Résumé* du VIII[e] livre des " Constitutions

[1] Aussi Funk, après Brightman, a-t-il placé l'une (XV) après la troisième bénédiction baptismale, et l'autre (XVI) après la cinquième bénédiction baptismale, avant les prières pour les ordinations.

[2] Voir C. RUCH, *L'Extrême-Onction*, dans le *Dict. théol.*, col. 1945-1951.

[3] P. BATIFFOL, *op. cit.*, 71-72.

[4] Voir ci-dessus, p. 215.

[5] Edités par D. B. VON HANEBERG, Munich, 1870. Voir la traduction latine dans les *Origines du Culte chrétien* de Mgr Duchesne (5[e] édit., p. 531-549, en appendice).

[6] Edité dans F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905.

apostoliques »], appelé encore *Constitutiones per Hippolytum*, est un autre remaniement de la Tradition.

c) Le **VIII^e livre des " Constitutions apostoliques "** est lui-même, pour une grande partie de ses éléments, une revision plus lointaine de l'œuvre primitive d'Hippolyte. Voir plus loin.

d) Enfin, le **Testament de Notre-Seigneur** [1], est encore une reproduction plus large du même écrit, avec de nouveaux changements. Il a été lui-même incorporé à l'*Octateuque* de Clément, dont il sera question dans la suite [2].

2° Il existe plusieurs séries d'autres canons, *indépendants de l'œuvre d'Hippolyte*. Les plus connus sont :

a) Les **canons** dits **ecclésiastiques** [3], conservés, comme la Tradition apostolique et souvent avec elle dans une même collection, en copte et en arabe. Ils contiennent, avec des préceptes de morale, analogues à ceux de la *Didaché*, des indications rituelles et disciplinaires sur les ordinations. Ils se donnent comme une œuvre apostolique : chaque canon est introduit par la formule : Pierre dit... ; Jean dit.... Ils ont été composés entre 200 et 400 ; on discute sur le pays d'origine.

b) Les **canons apostoliques** [4], en grec [5], au nombre de 84 (ou 85). Ils ont une importance particulière, du fait que Denys le Petit, vers 500, traduisit en latin les 49 [ou 50] premiers, qui finirent par prendre place dans le *Corpus juris*. Les derniers ne furent connus en Occident qu'au XVI^e siècle. En Orient, au contraire, tous furent adoptés par le concile *in Trullo* (692), et ils contribuèrent pour une grande part à aggraver les divergences disciplinaires qui existaient entre l'Eglise grecque et l'Eglise latine. En effet, un grand nombre de ces canons sont empruntés à des décisions prises au IV^e siècle dans divers conciles orientaux, dont plusieurs subissaient nettement l'influence arienne : une vingtaine viennent du concile *in Encæniis* d'Antioche (341) ou d'un autre de la même époque et de même tendance. Ils traitent, sans aucun ordre, des principales matières ecclésiastiques, ou fixent des peines pour divers délits. Le dernier (84^e ou 85^e suivant les éditions) contient une liste des livres canoniques ; au 50^e ou 51^e, au contraire, se trouve une liste d'apocryphes. Même si plusieurs canons sont antérieurs au IV^e siècle, l'ensemble de l'œuvre ne l'est pas. Cependant on les attribua bientôt aux *apôtres* et l'autorité qu'ils acquirent de ce fait est assez considérable [6].

---

[1] Edit. RAHMANI, *Testamentum D. N. Jesu Christi*, Mayence, 1899.

[2] Toutes ces collections s'échelonnent du III^e au V^e siècle, dans l'ordre indiqué, semble-t-il ; mais il est impossible de préciser davantage l'époque de leur composition. Pour ce qui est de leur contenu général, on se référera soit à ce qui a été dit de la *Tradition*, soit à ce qui va être dit des *Constitutions apostoliques* (VIII).

[3] Edit. FUNK, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887. C'est cet auteur qui leur a donné le nom ci-dessus. On les appelle encore *Constitution apostolique égyptienne*, ou *apostolische kirchenordnung* (Bickel, 1843).

[4] Dernière édition, la meilleure, FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, I, p. 564-595.

[5] Il en existe, sous ce nom, d'autres en arabe et en copte, plus ou moins apparentés à ceux-ci et à ceux qui précèdent.

[6] Sur l'ensemble de ces canons, *dits* apostoliques, voir F. NAU, *Canons des Apôtres*, dans *Dict. théol.*, col. 1605-1625, et H. LECLERCQ, *Canons apostoliques*,

B) **Grandes compilations canoniques.** — Diverses compilations de ce genre ont été composées aux IVe et Ve siècles. La plus importante de toutes est, sans contredit, celle qui est intitulée *Constitutions apostoliques*. Elle se donne pour l'œuvre de saint Clément de Rome, mais il ne faut pas la confondre, bien qu'elle ait huit livres, avec l'*Octateuque de Clément*, qui lui est, d'ailleurs, très apparenté.

1° Les **Constitutions apostoliques** [1] ne sont pas l'œuvre de saint Clément. La simple analyse de l'écrit en fournit la preuve.

Les *livres* I-VI ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie* [2].

Le *livre* VII (49 chapitres) reproduit aussi des textes anciens : *a*) la *Didaché* [3], dans la *première section* (ch. 1-32); *b*) des formulaires divers dans la *seconde section* (ch. 33-49), qui comprend 1. une longue prière destinée aux initiés (33-38), 2. des instructions destinées aux catéchumènes qui se préparent au baptême (39-41), dont le *rite* est décrit avec les bénédictions de l'huile (42) et de l'eau (43), complétées par celle du μύρον (44) et par la bénédiction des nouveaux initiés (45). Le livre s'achève par la liste des évêques [4] ordonnés par les apôtres (46) et par des formules de prières à réciter le matin et le soir ou à l'occasion des repas (47-49).

Le **livre VIII** n'est pas plus original. On y distingue aussi deux sections : la première (ch. 1-26) est plutôt rituelle; la seconde (27-47) surtout disciplinaire. *a*) La *première section* s'ouvre par une petite introduction sur les *charismes* (ch. 1-2), dont on indique le but et le rôle providentiel; elle est principalement consacrée aux *ordinations* des évêques (3-5), [à cette occasion l'auteur du recueil donne toute une liturgie de la messe, ch. 5-15], des prêtres (16), des diacres (17-18), des diaconesses (19-20), des sous-diacres (21) et des lecteurs (22); suivent des ordonnances (23-26) sur les confesseurs, les vierges, les veuves et les exorcistes, "qui n'ont pas d'ordination". *b*) La *deuxième section* (27-47), qui se présente comme un complément de la partie précédente, contient, sans ordre apparent, des prescriptions diverses concernant les évêques et les clercs, le culte, les fêtes, les biens ecclésiastiques, etc, et s'achève (47), au moins dans beaucoup d'éditions [5], par les 85 *canons apostoliques* dont il a été question ci-dessus.

---

dans *Dict. arch.*, col. 1910-1950. Mais ces articles sont à compléter par les études plus récentes signalées déjà.

[1] Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος... ἢ καθολικὴ διδασκαλία. Dans *P. G.*, 1, 555-1156 (édit. Cotelier, 1672, retouchée par Galland, en 1767). Voir plutôt F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 vol., Paderborn, 1905. **Etudes** : F. X. Funk. *Die apostolischen constitutionen*, Rottenburg, 1891. — F. Nau, *Constitutions apostoliques*, dans *Dict. théol.*, col 1520-1537. — H. Leclercq, *Constitutions apostoliques*, dans *Dict. arch.*, col. 2732-2748 (bibliographie, 2742-2748).

[2] Voir ci-dessus, p. 276; F. Nau, *op. cit.*, col. 1523-1526.

[3] Voir ci-dessus, p. 42-50; F. Nau, *op. cit.*, col. 1526-1529.

[4] Cette pièce est précieuse : les anachronismes qu'elle contient prouvent à l'évidence le caractère apocryphe de l'œuvre.

[5] Ce dernier numéro n'existe pas dans beaucoup de manuscrits.

Les Constitutions apostoliques ne contiennent, on le voit, rien d'original; l'auteur s'est contenté d'adapter les prescriptions ou les rites anciens aux coutumes de son temps. Même la seconde section du livre VII et celle du livre VIII, dont on ne connaît pas la source, sont des emprunts. C'est la *Tradition apostolique* d'Hippolyte qui a fourni les éléments essentiels de la première section du livre VIII, moyennant de fortes retouches d'ailleurs, et en particulier l'addition de *la liturgie de la messe.*

Cette liturgie [1], qui remplit les chapitres 5-15 du livre VIII, est avec les parties rituelles du livre VII (ch. 42-44), l'élément du recueil le plus important pour nous, et complète ce que nous savons par ailleurs de certains rites au IVe-Ve siècle. La messe décrite est la messe syrienne des environs de l'an 400.

C'est, en effet, à la fin du IVe siècle ou au commencement du Ve que le recueil a dû être composé, par un seul auteur (à en juger par le caractère des interpolations), à tendances semi-ariennes ou apollinaristes, dans la région d'Antioche. Les erreurs contenues dans l'ouvrage n'ont pas empêché les anciens de l'attribuer à saint Clément et par lui aux apôtres : on expliquait ces erreurs par des infiltrations hérétiques. C'est le motif pour lequel le concile *In Trullo* (692) condamna l'ouvrage (canon 2), se contentant de recevoir les 85 canons apostoliques. Les Constitutions n'ont été connues en Occident que depuis la Renaissance.

2° L'écrit connu sous le nom d'**Octateuque de Clément** [2], conservé en syriaque, en arabe et en copte, n'est qu'une présentation particulière, en huit livres, du contenu du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, dont il dépend. On en trouve le sommaire dans l'ouvrage de Mgr Rahmani [3].

---

[1] Voir H. LECLERCQ, *Constitutions apostoliques (Liturgie des)*, dans *Dict. arch.*, col. 2748-2795.

[2] F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément traduite en français*, Paris, 1913.

[3] En voici le contenu d'après cet auteur :

Liv. I-II : *Testament de N. S. J. C.* ; voir ci-dessus.
Liv. III : les *canons ecclésiastiques* ; voir ci-dessus.
Liv. IV : Des *charismes* : Const. Apost. VIII, 1-2.
Liv. V : Des *ordinations* : C. A., VIII, 3-26, (sauf la liturgie 5-15).
Liv. VI : *Statuts des clercs et laïcs* : C. A., VIII, 27-34 (sauf 29) et 42-46.
Liv. VII : *Du ministère mystique* : C. A., VIII, 29 et 5 (fin).
Liv. VIII : *Canons des Apôtres* : C. A., VIII, 47.

Cette compilation a dû être faite au cours du Ve siècle.

CHAPITRE VII.

Saint Ephrem et la littérature syriaque au IVe siècle.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — LA LITTÉRATURE SYRIAQUE AVANT SAINT EPHREM[1].

A côté de la littérature grecque, en Orient, la **littérature syriaque** brille d'un certain éclat au IVe siècle. Il importe d'autant plus de noter l'influence doctrinale des auteurs qui l'illustrent, qu'à partir du Ve siècle, l'Eglise de Syrie[2] sera entraînée par ses docteurs dans le *nestorianisme* et le *monophysisme;* depuis le VIIe, séparée du reste de la chrétienté par la conquête arabe, elle n'aura plus qu'une vie intellectuelle diminuée. A tous ces points de vue, le IVe siècle représente pour nous *un apogée.* Il est surtout rempli par l'œuvre de saint Ephrem, mais il y a lieu de signaler aussi quelques autres auteurs qui l'ont précédé ou suivi.

A) Auteurs antérieurs au IVe siècle.

1. **Tatien,** le fougueux disciple de saint Justin, est un des premiers écrivains connus de la littérature syriaque. Il a été étudié déjà[3]. Son *Diatessaron* fut rapidement traduit en syriaque, s'il ne fut pas même composé dans cette langue, comme le pensent divers critiques[4] Il fut employé dans la liturgie et commenté, jusqu'à ce que les évêques orthodoxes l'interdisent au Ve siècle, surtout Rabulas et Théodoret de Cyr.

2. **Bardesane**[5] (154-222), le plus grand écrivain syrien du IIIe siècle, n'est pas très orthodoxe non plus. On a eu tort, cependant, de le ranger

---

[1] Sur la littérature syriaque voir, outre J. S. ASSÉMANI (signalé p. 15), RUBENS DUVAL, *La littérature syriaque* (Coll. *Bibl. Enseig. Hist. Eccl.*), Paris, 1899. — J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904. — Les principales collections récentes de textes syriaques sont : la *Patrologia syriaca* et la *Patrologia orientalis*, signalées au début de la *Bibliographie générale.*

[2] **La Syrie** au sens large, comprenant tous les *pays de langue syriaque*, s'étend de la Méditerranée au plateau d'Iran. On y distingue *a*) la SYRIE OCCIDENTALE ou méditerranéenne, dont *Antioche* est la métropole, au Nord; *b*) la SYRIE MOYENNE ou Osrhoène, sur le Haut-Euphrate, ayant pour centre *Edesse; c*) la SYRIE ORIENTALE, s'étendant de la région du Haut-Tigre, avec *Mossoul* et *Nisibe* pour centres, jusqu'au Tigre inférieur, vers la Babylonie, avec *Séleucie-Ctésiphon* pour capitale, au sud de Bagdad.

[3] Voir ci-dessus, p. 124-125.

[4] Voir sur ce point, R. Duval. *op. cit.*, p. 44 sq.

[5] F. NAU, *Bardesane*, dans *Dict. théol.*, col. 391-398.

parmi les gnostiques, pense M. Nau. S'il l'avait été, il s'était converti au christianisme, sans se débarrasser complètement, il est vrai, de ses anciennes erreurs. Il était surtout philosophe. Son grand ouvrage, le *Dialogue des lois des pays* [1], " était, dit M. Nau, une œuvre de transition entre le paganisme chaldéen et le christianisme. Il dut en être de même de toute sa philosophie. Il était en avance sur le milieu ambiant, quand il affirmait à Edesse, après sa conversion, au IIe siècle, le libre arbitre de l'homme, l'unité et la toute-puissance de Dieu ; mais il avait tort de soumettre le corps à l'action des astres, et d'être ainsi amené à nier sa résurrection et à ne pouvoir faire de ce corps esclave le corps immortel du Sauveur ". Ses disciples, loin d'atténuer ces tendances, les exagéraient [2].

L'école de Bardesane, dit encore Nau, représente un intéressant mouvement vers les sciences et la philosophie naturelle. Saint Ephrem arracha ses contemporains à l'étude de ce monde et les ramena à l'unique méditation de la Bible et des mystères du christianisme [3].

B) **Début du IVe siècle. — Aphraate** [4] (280?-ap. 345), surnommé " le Sage de la Perse ", confondu parfois, à tort, avec Jacques de Nisibe (à cause du nom de Jacques qu'il paraît avoir pris à son ordination), fut d'abord moine, puis évêque dans la Syrie orientale, peut-être à Mar-Mattaï, au nord de Mossoul. Il est resté de lui un ouvrage composé de 23 pièces, appelées par les auteurs *Lettres*, *Homélies*, *Discours*, mais surtout *Démonstrations*.

Chaque pièce est numérotée et commence par une des lettres de l'alphabet syriaque, dans l'ordre de l'alphabet. Elles traitent de questions morales et ascétiques (foi, pénitence, prière, jeûne...) ou théologiques (résurrection, divinité du Christ,...) ; plusieurs, les dernières surtout, sont dirigées contre les Juifs et leurs pratiques (sabbat, circoncision, la Pâque...) — Ces 23 Démonstrations ont été écrites, les 10 premières, en 336-337 ; les 12 suivantes (11-22), en 343-344 ; et la dernière (23), au mois d'août 345 ; elle est intitulée : le *grain de raisin* (Isaïe LXV, 8), du petit nombre des justes qui sauvera le peuple de la destruction totale (l'auteur écrit pendant la grande persécution qui marque le milieu du règne de Sapor II le Grand, 310-380).

Aphraate est pour nous le plus ancien grand **témoin de la foi** dans son pays, d'où l'intérêt qui s'attache à son œuvre, bien qu'elle soit très pauvre au point de vue théologique, si on la compare à celle de ses contemporains grecs ou latins. " Placé loin des controverses, dit J. Tixeront,

---

[1] Edit. F. NAU, dans *Patr. syr.*, II. — Traduction française, dans LANGLOIS, *Collection des historiens de l'Arménie*, 1867.

[2] F. NAU, *Bardesanites*, dans *Dict. théol.*, col. 398-401.

[3] *Ibid.*, col. 400-401.

[4] **Edition** : *Pat. syr.*, I, II, Paris, 1894, 1907. — **Etudes** : J. FORGET, *De vita et scriptis Aphraatis*, Louvain, 1882. — J. M. CHAVANIS, *Les lettres d'Afrahat, le sage perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine*, Saint-Etienne, 1908. — Voir aussi R. DUVAL, *op. cit.*, p. 225-229. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 202-209. — J. PARISOT, *Aphraate*, dans *Dict. théol.*, col. 1457-1463.

le *sage perse*, comme on l'a appelé, s'efforçait surtout de vivre sa foi et de la faire vivre autour de lui, mais d'ailleurs se contentait, au point de vue spéculatif, de coordonner de son mieux les enseignements scripturaires, en les éclairant par quelques explications qu'une tradition bien timide lui avait léguées » [1].

Il admet que **Jésus-Christ** est Dieu, Fils de Dieu (*Deus de Deo*), et il le prouve dans toute la Démonstration XVII (surtout par des arguments *ad hominem* contre les Juifs). Il reconnaît de même au Saint-Esprit les attributs divins. En un mot, sa doctrine est nicéenne, bien que sa terminologie soit imparfaite.

L'Eglise, fondée par le Christ, est établie sur Pierre (*Dém.* VII, 15), qui est le " *prince des pasteurs* " auxquels est confié le troupeau (*Dém.* X, 4), " le *témoin* fidèle posé au milieu *des nations* " (*Dém.* XI, 12). Jean et Jacques sont les colonnes de l'Eglise, mais Pierre en est le *fondement* (*Dém.* XXIII, 12), et l'Eglise s'étend à tous les peuples.

Aphraate ne traite pas *ex professo* des **sacrements;** cependant, il les mentionne presque tous.

Le **baptême,** l'**eucharistie** et la **pénitence** sont fréquemment signalés. Celle-ci [2] suppose l'aveu du péché par le pénitent, et chez le ministre, qui est comparé au médecin, le pouvoir de guérir en vertu du " pouvoir des clefs ", pouvoir qui est sacerdotal et non uniquement monastique. — Le pouvoir d'**ordre** est donné par l'imposition des mains, aux évêques, prêtres et diacres, qui occupent les trois degrés de la hiérarchie [3]. — Aphraate donne diverses significations mystiques des onctions *d'huile bénite* [4]. Quelques-unes de celles-ci concernent certainement le *baptême*, et la **confirmation** (imposition du signe) [5], probablement aussi l'**extrême-onction,** dite l'onction des malades. Il existe encore une *onction pour les pénitents* qui ne peut être qu'un " sacramental ", à moins qu'il ne s'agisse de la réconciliation des hérétiques faite en réitérant la confirmation.

La partie la plus archaïque de la théologie d'Aphraate est son **eschatologie.** Il professe la doctrine du *sommeil de l'âme* qu'adopteront presque tous les syriens nestoriens : dans l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection corporelle, l'âme demeure dans un état d'inconscience, mais des rêves joyeux ou tristes la rendent déjà heureuse ou malheureuse, suivant qu'elle est juste ou pécheresse. Il admet, du reste, sans hésitation, l'éternité du ciel et de l'enfer [6].

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 209.
[2] La pénitence est étudiée à la *Démonst.* VII.
[3] *Démonstr.* XIV, 1. — [4] *Démonstr.* XXIII, 3. — [5] *Démonstr.* XII, 13.
[6] *Démonstr.* XX, 12.

II. — SAINT EPHREM [1] (306?-373).

A) Vie et caractère de saint Ephrem.

La *vie de saint Ephrem* est peu connue. Il est très malaisé de distinguer la légende de l'histoire dans les biographies diverses qui nous la racontent. Il était né, vers 306, **à Nisibe** (nord-ouest de Mossoul, Mésopotamie). Il semble certain à M. Nau que saint Ephrem " était d'humble extraction, qu'il servit chez les étrangers, que son père le chassa, à l'occasion sans doute de sa conversion, et qu'il s'attacha à Jacques de Nisibe " [2]. D'après Bardenhewer [3], au contraire, ses parents étaient chrétiens et l'élevèrent dans la crainte de Dieu. Il résolut de se donner au Seigneur sans partage et commença une vie d'anachorète, uniquement occupée d'étude et de contemplation. L'évêque Jacques de Nisibe († 338) se l'attacha de bonne heure et peut-être l'amena-t-il au concile de Nicée. Il le mit plus tard, semble-t-il, à la tête d'une école dans sa ville épiscopale. Ephrem était simple diacre et paraît être resté toute sa vie dans cet ordre. Il assista dans sa ville de Nisibe à plusieurs incursions des Perses dans le pays; la défaite de Sapor II en 338 est attribuée à ses prières par ses biographes syriens. Nouveaux sièges en 346, 350 : les *carmina nisibena* d'Ephrem font le récit de celui-ci et des vicissitudes subies par la ville durant la dernière guerre (359-363), qui s'acheva par l'établissement définitif de la domination perse sur Nisibe. La plupart des chrétiens de la région s'enfuirent devant l'envahisseur.

---

[1] **Editions :** Ses œuvres sont dispersées dans cinq principales collections :

1. J. ET EV. ASSEMANI, *Opera omnia, graece, latine, syriace*, Rome, 1732-1746, six volumes en deux séries : écrits syriaques, I-III ; écrits grecs, I-III.
2. J. OVERBECK, *S. Ephræmi syri, Rabulæ... opera selecta*, Oxford, 1865.
3. G. BICKELL, *S. Ephræm syri carmina nisibena*, Leipzig, 1866.
4. J. LAMY, *S. Ephræm syri Hymni et sermones*, 4 vol., Malines, 1882-1902.
5. S. J. MERCATI, *S. Ephræm syri opera*, Rome, 1915 (1er fascicule).

Etudes : J. LAMY, *Saint Ephrem*, dans l'*Université catholique*, 1890, t. III (p. 321-349), t. IV (p. 161-190). — C. EIRAINER, *Der hl. Ephraem der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889. — E. EMEREAU, *Saint Ephrem le syrien, son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918. — Voir aussi J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 209-221. — RUBENS DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 331-338. — F. NAU, *Ephrem (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 188-193. — E. LE CAMUS, *Ephrem (saint)* dans *Dict. Bibl.*, col. 1889-1891. — C. FERRY, *S. Ephrem poète*, Paris, 1877. — FESSLER-IUNGMANN, *op. cit.*, II, p. 10-47. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 342-373.

[2] F. NAU, *op. cit.*, col. 189.

[3] O. BARDENHEWER, *Patrol.*, II, 260. *Geschichte*, IV, p. 351.

Ephrem se retira à **Edesse** *(Orfa)*, capitale de l'Osrhoène, près de l'Euphrate, en territoire romain, et il y passa les dix dernières années de sa vie (363-373). C'est de cette époque que datent la plupart des œuvres qui nous restent de lui. Il vivait d'ordinaire en anachorète sur une montagne voisine de la ville, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir des disciples qui se réunissaient autour de lui ou qu'il groupait à Edesse. Peut-être fut-il, avec d'autres docteurs venus de Nisibe, le fondateur de la célèbre " Ecole d'Edesse ", connue sous le nom *d'Ecole des Perses*. Il paraît difficile qu'il ait pu visiter l'Egypte et ses institutions monastiques. Il est possible qu'il ait fait, vers 370, le voyage de Césarée pour voir saint Basile, mais le fait n'est pas certain. Il mourut en 373, le 9 juin probablement [1].

Le **portrait physique** du saint nous a été laissé par son biographe. " Depuis son entrée dans la vie monastique, y lit-on, jusqu'à la fin de sa vie, il ne mangea que du pain d'orge et des légumes secs, quelquefois des légumes verts. Il ne buvait que de l'eau; son corps était desséché sur ses os, semblable à un tesson d'argile. Son vêtement était formé de nombreux morceaux, couleur de fumier. Il était petit de taille; son visage était toujours sévère; jamais il ne riait; il était chauve et imberbe " [2]. Sous ces dehors austères de l'*ascète* se cachait l'âme ardente d'un *mystique*.

Saint Ephrem fut un **contemplatif,** mais la haute connaissance qu'il avait de Dieu et des choses divines le portait surtout à *chanter Dieu*, comme elle en porte d'autres à l'étudier en des écrits profonds ou à le servir dans les œuvres de zèle ou de pénitence. Seul parmi les docteurs de l'Eglise, il est par excellence le chantre des divins mystères. Sans doute, il a aussi combattu parfois les hérétiques, mais il le fait moins en controversiste qui discute qu'en admirateur enthousiaste de la foi qui frappe sans pitié sur les négateurs. Il a aussi des œuvres didactiques, mais c'est encore en chantant qu'il instruit les fidèles, comme la mère fait entrer la vérité dans l'âme de ses enfants en caressant leurs oreilles de mélodieuses cantilènes. Presque toute l'œuvre de saint Ephrem est poétique, et cette poésie est foncièrement *mystique*, non pas à cause de la prédominance du sentiment, mais à cause de ses

[1] Voir *De fontibus vitæ S. Ephrem Syri*, dans LAMY. *op. cit.*, IV (1902) p. IX-XLI.

[2] Sur la vie de saint Ephrem, voir J. LAMY, *op. cit.*, III, p. 335-349.

caractères : son élévation, sa pureté, sa continuité et son abondance, son inspiration toujours religieuse enfin, supposent que ce sentiment est puisé à une source surnaturelle, celle " de l'eau vive qui jaillit jusqu'à la vie éternelle " [1]. Ces qualités de fond voilent ou atténuent la prolixité qui lui est commune avec tous ceux de sa race.

Ephrem possède, en effet, une *imagination* très riche en couleurs éclatantes. Mais ce don, qui est une force chez le poète et même l'orateur, peut devenir un écueil non pour le **docteur,** mais pour le *théologien.* De fait, sa composition littéraire manque de la *rigueur logique* qui est la condition de la clarté. D'autre part, il n'a pas, dans la réfutation d'une erreur ou l'exposé d'une doctrine, la *précision* que l'on pourrait attendre. " Il a su, dit J. Tixeront, mettre des fleurs jusque dans la controverse, mais s'est peu inquiété d'enfoncer dans les problèmes soulevés par ses adversaires, gnostiques ou manichéens. La foi de l'Église, on va le voir, lui suffisait " [2]. Il n'est donc pas, à proprement parler, un théologien, mais il est un *docteur,* et d'une orthodoxie impeccable. Le pape Benoît XV a donc bien pu le mettre au rang des Docteurs de l'Eglise (1920).

B) **Les œuvres de saint Ephrem.**

Il a laissé des écrits *en prose* et *en vers.*

1° Les **écrits en prose** sont, à part quelques discours, des *commentaires* bibliques. Saint Ephrem avait expliqué toute la Bible (sauf les Deutero-canoniques de l'A. T.) : l'Ancien Testament sur le texte de la *Peschitto* et le Nouveau sur le *Diatessaron.* De cette œuvre immense il ne s'est conservé, en syriaque, que le commentaire de la Genèse et de l'Exode (jusqu'au ch. XXXII, 26) et divers fragments ; en arménien, les commentaires sur les Evangiles [3], les Epîtres de saint Paul et les Paralipomènes. La *méthode exégétique* de saint Ephrem est historique et littérale dans ses commentaires, à la manière d'Antioche ; elle est, au contraire, plutôt allégorique et mystique dans ses hymnes et discours.

---

[1] Voir S. Grégoire de Nysse, *S. Ephræm parœn.*, 19.

[2] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, 210.

[3] Edité par les méchitaristes de Venise en 1836 ; trad. latine, *Evangelii concordantis Expositio,* par J.-B. Aucher et G. Mösinger, Venise, 1876. Il reste encore du Diatessaron deux remaniements, l'un en arabe, l'autre en latin (celui-ci est dans *P. L.*, 68, 251-358, où il est attribué à Ammonius d'Alexandrie ; trad. de Victor de Capoue).

2° Les **écrits poétiques** sont de beaucoup la partie la plus importante de son œuvre. Il est avant tout un poète chrétien, le *grand poète de la Syrie.*

La **poésie syriaque**, purement ecclésiastique, a été surtout cultivée par le clergé pour répandre la doctrine chrétienne et solenniser les offices [1]. Le principe fondamental de sa métrique est le nombre déterminé de syllabes constituant un vers, abstraction faite de la quantité. D'autre part, les vers y sont groupés deux par deux pour constituer la phrase métrique : c'est là une imitation du *parallélisme* hébraïque. Dans les hymnes, les vers sont de plus groupés de quatre à douze pour former des strophes [2].

La poésie syriaque comprend, en effet, deux genres principaux : les *homélies* ou discours poétiques *(Mimré)* et les *hymnes (Madrasché)* [3]. 1. Les **homélies** sont des compositions métriques appartenant au genre narratif et épique. Ecrites en vue des fêtes de l'Eglise, elles étaient récitées aux offices, ou servaient de lecture pieuse. 2. Les **hymnes** appartiennent au genre lyrique, malgré le titre d'instructions (*madrasché*) que leur donnent les syriens. C'est surtout par elles que Bardesane, le créateur de la poésie syriaque, répandait ses doctrines parmi le peuple. Plus tard, à son exemple, on composa pour être chantées à l'Eglise, en deux chœurs, des hymnes qui sont tour à tour parénétiques (exhortant à la vertu), panégyriques (faisant l'éloge des mystères ou des saints) ou polémiques (dirigées contre les païens ou les hérétiques).

Saint Ephrem a écrit dans l'un et l'autre genre, et s'il n'a pas été le créateur de cette poésie, il a été " le grand maître que les écrivains de l'école classique imitèrent et rarement dépassèrent " [4]. Les *discours* de saint Ephrem, écrits la plupart en vers (de sept syllabes) — il y en a quelques-uns en prose, — " sont d'une éloquence onctueuse, persuasive, entraînante et sublime qu'on n'a pas surpassée.... Nul n'a comme lui le don de faire couler les larmes, et le lecteur, profondément remué, ne s'aperçoit pas que le discours est quelquefois prolixe " [5]. Quant à ses *hymnes*, qui furent innombrables [6], " elles appartiennent à cette poésie noble, élevée, harmonieuse, qui instruit en même temps qu'elle charme, à cette poésie pleine

---

[1] R. DUVAL, *op. cit.*, p. 16-17.

[2] La ressemblance qui existe entre l'hymnologie syriaque et l'hymnologie byzantine des mélodes a fait supposer que celle-ci dérivait de la première. Cette hypothèse, émise en 1885, fut alors peu goûtée, sans doute, pense R. Duval, parce que la prosodie syriaque était trop peu connue. Elle peut être reprise. C. Emereau, dans la thèse citée à la bibliographie, précise même que ce sont les traductions grecques de saint Ephrem, faites dès la fin du IVe siècle, qui ont donné naissance à cette poésie des mélodes, dont les siècles suivants virent les beaux développements dans l'empire byzantin.

[3] R. DUVAL, *op. cit.*, p. 20-22. — [4] *Ibid.*, p. 19.

[5] J. LAMY, *op. cit.*, IV, p. 165.

[6] D'après Sozomène, il aurait écrit 300 myriades [trois millions] de vers (ἐπῶν) : *Hist. Eccl.*, III, 16.

de doctrine que nous admirons dans saint Grégoire de Nazianze, son émule, peut-être pas son égal chez les Grecs. Elles fournissent non seulement à la piété, mais aussi à la foi un aliment aussi solide que délicieux » [1].

Du reste, malgré la distinction des genres, les homélies et les hymnes ont souvent le même objet. Si l'on s'occupe moins de la forme que *du fond*, on distinguera donc dans l'œuvre poétique d'Ephrem :

a) des écrits *exégétiques*, homélies surtout, 45 environ [2] ;

b) des écrits *polémiques* [3] et *dogmatiques* [4] (150 discours et des hymnes);

c) des discours sur les *mystères* (80 environ) [5] ;

d) des *panégyriques* de saints des deux Testaments [6] ;

e) des discours *moraux* sur les vertus, en très grand nombre, parmi lesquels il faut surtout citer les 76 exhortations à la pénitence [7] et les discours sur les Rogations [8] ;

f) des *élégies* ou éloges funèbres [9].

Les **Carmina nisibena** [10] sont, en dépit des apparences, des poèmes plus moraux qu'historiques, par le sujet traité. On trouve parmi les 77 chants de ce recueil un beau dialogue (en dix-sept hymnes) entre le démon et la mort se disputant pour savoir lequel des deux est le plus puissant [11].

La pièce intitulée **Testament de saint Ephrem** est de l'Ecole d'Edesse, si elle n'est d'Ephrem lui-même [12].

C) La doctrine de saint Ephrem.

L'influence exercée par saint Ephrem dans l'Eglise d'Orient, les monastères surtout, est considérable, et elle est principalement d'*ordre moral et ascétique*. C'est à ce point de vue surtout qu'il faut se placer pour la bien comprendre.

---

[1] J. Lamy, *ibid.*, 183.

[2] Sur divers passages de l'A. T. (*Op. omn., syr.*, II, 316-395), sur le Paradis (*ibid.*, III, 562-598), sur Joseph vendu par ses frères (Lamy, III, 249-260).

[3] Contre les hérétiques négateurs de la Trinité ou *scrutateurs* (*Op. omn., syr.*, III, 1-150), contre les juifs (*ibid.*, 209-224), contre Julien et les Juifs (Overbeck, I sq.).

[4] Sur la perle ou sur la foi, (*Op. omn., syr.*, III, 150-164 ; 164-208); sur l'incarnation (Lamy, I, 145-274).

[5] Sur la nativité de Jésus-Christ, vingt-deux (*Op. omn., syr.*, II, 396-436; III, 599; Lamy, II, 427-516); quinze sur l'Epiphanie (Lamy, I, 1-144); et d'autres sur divers mystères (Lamy, *passim*).

[6] Noter vingt discours sur la Sainte Vierge (Lamy, II, 517-642). D'autres louent les patriarches, Elie, Daniel, les apôtres, les confesseurs, les martyrs.

[7] Dans *Op. omn., syr.*, III, 367-561.

[8] Lamy, III, 1-126. — [9] *Op. omn., syr.*, III, 225-359.

[10] Edit. Bickell, Leipzig, 1866. Brève analyse dans Fessler-Jungmann.

[11] Sur tous ces sujets traités par saint Ephrem, voir Fessler-Jungmann, *op. cit.*, II, p. 18-41.

[12] *Op. omn., gr.*, II, 395-410, R. Duval met en doute l'authenticité de ce document dans son état actuel, mais en conserve la substance. Voir *Journal Asiatique*, XVIII (1901), p. 234-319.

A la base de cette doctrine nous trouvons l'affirmation très franche de **la liberté.** L'homme a été fait à l'*image* de Dieu, *a*) par la liberté et le domaine qu'il possède sur toute la création ; *b*) par son aptitude à recevoir les dons de Dieu ; *c*) par la facilité avec laquelle son esprit peut tout concevoir et s'appliquer à tout [1].

Dans les premiers parents, cette image naturelle de Dieu était accompagnée de **dons surnaturels** précieux, comportant en particulier l'immortalité, la sagesse et la science, et même une certaine lumière extérieure, qui voilait leur nudité à leurs regards et n'était qu'un reflet des dons spirituels de leur âme. Tout cela a été perdu par le péché, mais la liberté, quoique affaiblie, malade, subsiste : saint Ephrem est très catégorique sur ce point [2]. L'homme déchu a besoin de la grâce, mais celle-ci l'aide sans violence, sans détruire la liberté [3].

Saint Ephrem considère volontiers la vie chrétienne comme un **combat spirituel** [4]. Il fournit des armes contre tous les vices, surtout les huit *vices capitaux* [5], recommandant plus particulièrement le jeûne, la tempérance, la prière, la lecture des Livres Saints. Parmi les *vertus* qu'il semble préférer, signalons la charité, la virginité, la patience, l'humilité, la pénitence, dont il traite souvent. Il enseigne avec force la vanité des biens de ce monde et pousse les âmes ferventes à la retraite. Innombrables sont les instructions qu'il a adressées aux *moines ;* signalons seulement un petit traité " Sur la vie spirituelle " [6], un autre sur la formation des moines [7], et deux opuscules " sur la vertu, à un novice " [8]. Il existe enfin de lui, simple diacre, un petit écrit exaltant la dignité de *l'état sacerdotal* et la sainteté qu'il exige [9].

La dévotion de saint Ephrem envers **Marie** se plaît à rappeler les privilèges que lui reconnaît la foi [10], deux surtout : *a*) la *virginité*, que la maternité divine n'a pas atteinte : Marie est vierge *ante partum*, *in partu*, *post partum ; b*) la *sainteté*, qu'Ephrem n'hésite pas même à comparer à celle de

[1] *Op. omn., gr.*, I, 128.
[2] Voir les quatre sermons sur le libre arbitre : *Op. omn., syr.*, III, 359 sq.
[3] J. LAMY, *Hymni et Serm.*, I, 101.
[4] *Op. omn., gr.*, III, 461 ; I, 66 ; etc.
[5] *Ibid.*, II, 321-322 ; [428-432?]. Voir plus loin, p. 498.
[6] *Ibid.*, I, 258-282. — [7] *Ibid.*, III, 337-356.
[8] *Ibid.*, I, 201-216, 216-229. Voir aussi *ibid.*, p. 1-18.
[9] *Ibid.*, III, 1-6 Ce discours est parfois édité à la suite de celui de saint Jean Chrysostome *Sur le Sacerdoce.* — [10] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 214.

Jésus-Christ : " Toi seul et ta mère êtes absolument purs sous tout rapport; car en toi il n'y a aucune tache et en ta mère aucune souillure " [1].

Si Marie est la mère du Christ, **l'Eglise** est son épouse mystique. Saint Ephrem voit en elle la distributrice de la grâce et de la vérité. Il a exalté le *sacerdoce*, et très particulièrement *Pierre*, qui est le principe du sacerdoce, de qui les prêtres reçoivent leur pouvoir de sanctification [2] : Pierre est le fondement de l'Eglise, il a le droit de surveillance [3] sur tous lès apôtres et évêques qui construisent l'Eglise par leur enseignement; il est la source première de la vérité et le chef des disciples. Telle est la doctrine que le docteur syrien, si éloigné de Rome, a puisée dans les Ecritures et dans la tradition de son Eglise.

Saint Ephrem parle, quoique de façon peu précise, de la plupart des **sacrements.** Il est cependant très catégorique pour ce qui concerne la présence réelle du Christ dans l'*eucharistie* [4].

Mentionnons enfin sa **doctrine eschatologique** [5]. *a*) Le *jugement* est une des vérités dont il tirait les plus puissants effets. Il distinguait à ce sujet trois classes d'hommes : ceux qui sont *supra judicium* (les saints), *sub judicio* (les chrétiens imparfaits), *extra judicium* (les impies et les damnés). *b*) Tous doivent passer par le feu de l'enfer, les premiers sans en souffrir, les derniers pour y rester, les autres pour s'y purifier. Du reste, comme le ciel, l'enfer est *éternel :* c'est à tort qu'on a prêté à Ephrem la doctrine contraire. *c*) Le ciel, pour lui, comprend trois parties : le sommet, les côtés, le bord ou la porte. Avant la résurrection des corps, les âmes des justes paraissent admises dans ce troisième séjour, qui constitue comme un commencement de béatitude; les textes de saint Ephrem bien compris ne semblent rien affirmer de plus.

L'admiration des Syriens pour la doctrine de saint Ephrem non moins que pour son éloquence est bien rendue dans les titres dont ils l'ont honoré : le *docteur de l'Univers*, la *colonne de l'Eglise*, la *bouche éloquente*, le *prophète des Syriens*, la *harpe du Saint-Esprit.*

---

[1] *Carmina nisibena*, XXVII, 8. — [2] J. LAMY, *Hymni*, I, 73, 267-411, 533.

[3] Le mot syriaque appliqué à Pierre, *Bahoura*, inspecteur, " indique, dit Lamy, un *supérieur* qui inspecte et qui éprouve, choisit ou rejette ceux qu'il examine ". *Univ. cath.*, IV, 171.

[4] Voir J. LAMY, *ibid.*, 171-180. Textes principaux dans *Hymni et sermones*, I, 413 sq., 603, 623. — [5] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 219-221.

III. — LA LITTÉRATURE SYRIAQUE CATHOLIQUE APRÈS SAINT EPHREM.

Signalons seulement les plus remarquables écrivains qui continuèrent l'œuvre de saint Ephrem, jusqu'au milieu du Ve siècle, époque où l'Eglise syriaque versa dans le nestorianisme ou le monophysisme.

Au IVe siècle, nous citerons MAR ABA, ZENOBIUS (diacre d'Edesse), PAULONAS, CYRILLONA (identique peut-être à ABSAMYA, neveu de saint Ephrem) et GRÉGOIRE, moine. Il ne reste rien ou presque rien de ces auteurs [1].

Au Ve siècle, nous trouvons l'évêque de Maiphertat, **Marouta** [2], auteur d'une histoire du concile de Nicée et d'une collection des Actes des Martyrs perses morts sous Sapor II (310-380). Mais les noms qui illustrent cette époque sont surtout ceux de *Rabulas* et d'*Isaac d'Antioche.*

Rabulas [3], évêque d'Édesse de 412 à 435, se fit surtout remarquer à la fin de sa vie par sa résistance au nestorianisme, comme son successeur, Ibas, devait se faire remarquer par des tendances tout opposées. Il fut un réformateur zélé du clergé et des moines, en même temps qu'il " s'appliqua avec énergie à déraciner les anciennes hérésies que saint Ephrem avait déjà combattues avant lui et qui comptaient encore des adeptes à Edesse ". Il avait écrit en prose et en vers, en grec et en syriaque ; il n'est resté que des fragments de son œuvre.

Isaac d'Antioche, dit *le Grand* (365-vers 400), originaire d'Amid, moine dans les environs d'Antioche, fut d'une fécondité poétique presque égale à celle de saint Ephrem. Ses œuvres sont encore inédites pour la plupart : des 200 numéros connus, Bickel en a publié 37, en deux volumes (1873-1877). Certaines pièces sont d'une prolixité fastidieuse pour nous (une homélie métrique d'Isaac sur un perroquet qui chantait l'hymne du *trisagion* à Antioche n'a pas moins de 2133 vers). On a depuis lors édité encore quelques-unes de ses homélies [4].

Mentionnons encore :

a) **Balaï,** chorévêque de la région d'Alep, auteur de poésies nombreuses, très doctrinales ; quelques-unes sont attribuées à saint Ephrem [5].

b) **Dadjesu,** patriarche de Séleucie (421-456), dont il est resté des œuvres inédites et des canons d'un concile de 430 [6]. Il fut témoin des premières controverses qui allaient entraîner son Eglise dans le nestorianisme.

---

[1] Voir R. DUVAL, *op. cit.*, p. 337-338. — [2] *Ibid.*, p. 132-133.

[3] *Ibid.*, 341-343. Textes dans OVERBECK, *op. cit.* Voir aussi M.-J. LAGRANGE, *Un écrivain syrien du Ve siècle, Rabulas, évêque d'Edesse* dans *Mélanges d'hist. relig.*, Paris, 1915.

[4] P. BEDJAN, *Homiliæ S. Isaaci syri Antiocheni*, I, Paris, 1903. Cet auteur pense d'ailleurs que plusieurs des homélies attribuées à Isaac d'Antioche appartiennent plutôt à un **Isaac d'Amid,** qui resta toujours catholique ; Isaac d'Antioche, en effet, versa dans le monophysisme, à la fin de sa vie. — **Dada,** autre moine d'Amid, avait beaucoup écrit, mais tout est perdu, hymnes et traités.

[5] Dans OVERBECK. Etudes de G. BICKELL et de V. ZETTERSTÉEN, 1902.

[6] ASSEMANI, *Bibl. orient.*, VII.

DEUXIÈME PARTIE

L'APOGÉE DU GRAND SIÈCLE PATRISTIQUE

(De 361 à 430)

CHAPITRE I.

Vue d'ensemble. — Erreurs combattues.

I. — VUE DENSEMBLE.

A) **Caractère général.**

Si tout le IVe siècle marque l'**apogée de la littérature patristique,** ce caractère convient très particulièrement à la deuxième partie de cette période, où l'Eglise est illustrée, tant en Orient qu'en Occident, par les plus beaux génies dont elle s'honore. Du reste, malgré leur supériorité, ils ne sont pas des isolés; à côté d'eux, nous trouvons un nombre respectable d'écrivains de talent, qui le plus souvent ne font que prolonger leur influence. Les œuvres produites alors sont dans l'ensemble aussi nombreuses et variées que profondes et puissantes, ainsi qu'il a été déjà dit [1].

Rappelons seulement ici la haute culture intellectuelle des Pères de ce temps. Avec eux, non seulement tout l'art de la Grèce et de Rome est soumis au Christ, mais il se met à son service. Ces hommes sont dans l'ensemble de **grands lettrés;** ils sont simples de cœur, mais leur esprit s'est affiné par une longue fréquentation des chefs-d'œuvre antiques; sans rien perdre de l'élévation intellectuelle, de la souplesse, de l'amour du beau, qu'ils y ont puisés, ils se livrent à l'exposé et à la défense de la foi avec toutes les ressources de cette formation classique supérieure. Le paganisme, il est vrai, ne se laisse pas déposséder sans résistance de ce qu'il croyait être son bien propre. Avec Julien (361-363), c'est moins encore au point de vue politique que dans l'ordre artistique et littéraire que l'ancien monde tente de reprendre le dessus. C'est toute la société païenne qui essaye de se relever alors, mais elle est

---

[1] Voir l'Introduction au Livre II, p. 281-282.

pour la dernière fois vaincue. La fin de Julien marque l'heure de cette chute définitive [1]. L'hellénisme avait été impuissant à donner à l'ancien monde la force morale qui en eût assuré la vitalité. Les Pères qui parurent alors ne pouvaient évidemment arrêter cette décadence. Ils purent du moins garder de l'ancienne civilisation ce qu'elle contenait de bon humainement ; par eux furent sauvés les restes glorieux de ce qu'avaient conçu de beau et de grand les deux peuples associés qui gouvernaient le monde, ou du moins les plus nobles de leurs grands hommes, ceux qui dans leur œuvre avaient le mieux représenté l'humanité.

S'il ne fut pas donné aux Pères de voir **leur idéal social chrétien** de tout point réalisé, ce ne fut pas faute de l'avoir présenté. Tel d'entre eux, saint Ambroise, fut même intimement mêlé à l'action politique des princes, et il n'hésita pas à leur rappeler avec force les conditions qui sont la garantie de l'indépendance de l'Eglise et par conséquent de sa fécondité. La plupart eurent un champ d'action plus restreint, mais non moins important, soit qu'ils dussent, comme saint Chrysostome, prêcher la morale chrétienne dans toute sa rigueur à une société trop portée au relâchement, soit qu'ils défendissent, à son exemple, contre les grands de ce monde la cause du pauvre, soit que, tel saint Basile, ils eussent à organiser ces œuvres de bienfaisance qui montrent à tous les yeux la puissance de l'Eglise dans le soulagement de la misère.

Cependant le vrai champ d'action des hommes que nous avons à étudier est **la doctrine.** Ils sont avant tout des docteurs, les *grands Docteurs* de l'Eglise. Leurs préoccupations sont beaucoup moins sociales que théologiques [2]. L'urgence de la lutte contre les hérésies, la nécessité de montrer à tous l'accord de la raison et de la foi qui s'était déjà pleinement réalisé dans leur esprit, les poussent par des voies diverses, suivant leurs aptitudes particulières, vers une étude de plus en plus pénétrante de la vérité révélée. Tel est aussi l'objet

[1] La célèbre réclamation de Symmaque (383), combattue par S. Ambroise (voir p. 512), ne portait que sur le rétablissement de l'autel de la Victoire au sénat romain, et à peine faut-il citer ici la tentative de restauration païenne patronnée par Arbogast en 392.

[2] Cette remarque s'applique même à l'Eglise, en ce sens que beaucoup de Pères s'attachent bien plus à la suivre dans son magistère qu'à l'étudier en elle-même, et il serait excessif de demander à chacun d'eux une *ecclésiologie* véritable. On peut cependant en trouver tous les éléments essentiels dans l'ensemble des œuvres doctrinales de ce temps.

qui assure à leur œuvre son intérêt capital, celui qui nous guidera dans la division de cette étude.

B) **Division de la IIe Partie.**

Nous étudierons successivement les Pères d'Orient et ceux d'Occident. — **En Orient,** après saint *Epiphane*, qui ne se rattache ni à l'Ecole d'Alexandrie, ni à celle d'Antioche et représente plutôt un traditionalisme rigide, nous trouvons d'abord *Didyme* et surtout les *Cappadociens*, qui forment la nouvelle Ecole d'Alexandrie. Apollinaire se place bien entre eux et les maîtres de l'*Ecole d'Antioche* qu'il a combattus, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Saint *Jean Chrysostome* est la plus pure gloire de cette Ecole. Parmi les autres écrivains qui n'ont eu qu'un rôle secondaire, nous signalerons les ascètes qui constituent alors un groupe particulièrement intéressant.

En Occident, les *papes*, qui forment le lien officiel entre toutes les Eglises du monde, écrivent, à l'époque dont nous nous occupons, les premières décrétales conservées. D'autre part, des docteurs de premier ordre maintiennent le contact intellectuel avec l'Orient : *saint Ambroise*, lecteur assidu d'Origène et de saint Basile, mais si personnel, d'ailleurs, dans ses exposés moraux; saint *Jérôme*, dont la vie se passe en Orient, mais dont l'âme est à Rome et dont l'œuvre est foncièrement latine. Enfin, après des auteurs de valeur inégale, à la veille de la disparition du monde latin submergé par l'océan de la barbarie qui déborde, voici l'œuvre immense de *saint Augustin*, qui synthétise et entraîne en un vaste courant de pensée tout ce qui avait été dit de mieux dans l'Eglise depuis les origines. C'est à sa mort que s'arrête la période présente.

Nous venons de distinguer l'*Orient* de l'*Occident*. De fait, nous l'avons déjà dit, au IVe siècle, l'empire tend à se diviser de plus en plus, et les causes qui menacent son unité agissent non seulement dans le monde politique, mais aussi dans l'ordre religieux [1]. Il ne faut cependant pas exagérer ce dualisme, qui n'existe encore qu'à l'état de tendance. Malgré les différences de caractère, de préoccupations et de langue, le sens de l'**unité chrétienne** est profondément ancré dans les âmes, surtout dans l'âme des hommes éminents dont nous avons à parler. Leurs luttes contre les schismes, quels qu'ils fussent, le prouvent bien.

[1] Voir ci-dessus l'Introduction au Livre II, p. 284.

L'ordre que nous venons de donner correspond surtout au **développement de la doctrine** sur les points où elle fut le plus attaquée. 1. C'est la *question trinitaire* qui la première attire l'attention au IVe siècle : après 360, nous assistons au triomphe de la foi nicéenne. Les cappadociens y ont une part prépondérante, car c'est en Orient surtout que se livre le combat. L'œuvre capitale de saint Augustin sur la Trinité met à profit les résultats de ces controverses ; elle les complète d'ailleurs par des aperçus nouveaux d'une profondeur saisissante. 2. Le *problème christologique* se pose déjà à Antioche autour d'Apollinaire ou de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste [1] ; cependant, il ne sera vraiment agité avec passion qu'au début de la période suivante, quand un patriarche de Constantinople, venu d'Antioche, Nestorius, osera condamner la maternité divine de Marie. — 3. Deux graves controverses, parties d'Afrique, agitent alors surtout le monde latin et sont spécialement célèbres par la part directe qu'y prit saint Augustin : le *donatisme* et le *pélagianisme*. Nous devons les présenter ici. — D'autres erreurs moins importantes, comme celles de Priscillien ou d'Helvidius, seront signalées plus tard à l'occasion ou de leur auteur ou de leurs adversaires.

II. — LE DONATISME ET LE PÉLAGIANISME.

A) **Le donatisme.** — Le donatisme tire son nom de deux personnages qui furent mêlés à ses origines. En 312, au lendemain de la persécution de Galère, l'autorité de l'archevêque de Carthage récemment élu, *Cécilien*, fut contestée, sous le prétexte que le prélat qui l'avait consacré, Félix d'Aptonge, aurait été traditeur (coupable d'avoir livré les Ecritures aux païens, comme le prescrivaient les édits persécuteurs de Dioclétien, 303). Un concile de 70 évêques numides [2] réunis à Carthage lui donna un compétiteur dans la personne de Majorin, qui fut sacré par *Donat des Cases-Noires*, un des ennemis de Cécilien et vrai chef du parti dissident. C'est surtout *Donat le Grand, de Carthage*, successeur de Majorin

[1] Voir le chapitre consacré à ces auteurs.

[2] L'intrigue était surtout menée par une grande dame, riche et dévote, *Lucille*, que Cécilien, encore archidiacre, avait contrariée en lui interdisant de garder la coutume bizarre qu'elle avait de baiser, avant la communion, une relique d'un pseudo-martyr, non reconnu par l'Eglise. Elle mit toutes ses ressources au service des révoltés et assura leur succès.

en 315, qui fut l'organisateur du schisme et lui donna son nom. *Parménien*, qui le remplaça à son tour (355-391), continua son œuvre avec autant de science et d'habileté que lui; il écrivit des traités que durent réfuter saint Optat de Milève (vers 366) et saint Augustin (vers 400).

Le succès du donatisme lui vint de la puissante **organisation** qu'il reçut dès l'origine. 1. Celle-ci avait pour fondement une *doctrine*, peu compliquée, mais précise et tranchante, propre aussi à séduire les simples. On peut la ramener à deux points : *a*) l'*Eglise* est une société de saints et les pécheurs en sont exclus; *b*) les *sacrements* n'ont de valeur que s'ils sont reçus des ministres de cette Eglise sainte. — 2. Une *hiérarchie* donatiste complète fut établie partout par Donat le Grand, dans l'Afrique latine, en face de la hiérarchie catholique, et cet épiscopat compta plus de 300 membres. — 3. Enfin, des bandes de zélateurs, voués à la continence, disait-on, mais farouches redresseurs de torts, toujours en quête de coups de mains, mirent, dès la fin du règne de Constantin, au service de la cause donatiste, leurs gourdins et leur fanatisme, et on les vit commettre tous les crimes en poussant leur cri de guerre : *Deo laudes!* On les appela les *circoncellions*, parce qu'on les voyait sans cesse rôder " autour des chaumières " *(circum cellas)*.

Les donatistes, condamnés par l'autorité ecclésiastique à Rome (313) et ensuite à Arles (314), puis par l'autorité civile elle-même (Constantin se prononça nettement contre eux à Milan, 316), refusèrent en effet, de se soumettre et entrèrent rapidement dans la voie de **la résistance ouverte.** *Constantin* eut le tort de les laisser trop tranquilles, ce dont ils profitèrent pour se livrer à des excès contre les catholiques et même les pouvoirs publics. *Constant* (337-350), après dix ans de patience, intervint énergiquement en 347, chassa leurs évêques et pacifia ainsi l'Afrique. Julien (361-363) rappela les exilés et permit au donatisme de se relever. Alors commença une nouvelle période de l'histoire du schisme, celle qui fut marquée par l'intervention doctrinale de saint Optat de Milève (contre Parménien) et surtout de saint Augustin. Il fallut de nouveau l'appui de l'empire, après 400, pour permettre à l'action doctrinale de porter tous ses fruits, dans un milieu où la paix publique elle-même était troublée, au nom de la religion, par des bandes de factieux.

Parmi les **écrivains du donatisme,** nous citerons, outre *Parménien*, dont il a été parlé, *Tychonius* et *Pétilien*.

Tychonius était un théologien laïc, attaché au parti, mais assez indépendant. Dans deux ouvrages écrits contre les catholiques, il leur avait fait d'importantes concessions, reconnaissant en particulier que l'Eglise comprend des bons et des méchants, dont la séparation ne se fera qu'à la fin du monde. Rappelé à l'ordre par une lettre officielle de Parménien (vers 378), il refusa de se soumettre et fut excommunié par son Eglise, en 380. Jamais cependant cet enfant terrible du donatisme ne se fit catholique. Il continua à écrire et composa notamment, vers 382, un *Liber regularum*, contenant, en sept règles, les principes généraux de l'herméneutique, règles que saint Augustin lui-même utilisa dans son traité *De Doctrina christiana*. L'évêque d'Hippone trouvait Tychonius doué *acri ingenio* et *uberi eloquio*.

Pétilien, évêque de Cirta, le représentant le plus fougueux du donatisme au temps de saint Augustin, ne reçut pas de lui de tels éloges et il ne les méritait pas. Cet ancien avocat, apostat du catholicisme, usait surtout de l'invective dans sa polémique [1].

B) Le **pélagianisme.** C'est encore en Afrique que la lutte contre le pélagianisme fut le plus vive, bien que cette hérésie n'y ait pas pris naissance. Contentons-nous de rappeler ici les points essentiels de sa doctrine et les dates capitales de son histoire.

1° Le pélagianisme est une hérésie à tendance naturaliste et à base stoïcienne, *vulgarisée* au début du Ve siècle par Pélage, moine breton et son disciple Célestius, et logiquement *coordonnée* en un corps de doctrine imposant par l'évêque d'Eclane, Julien, vers 420. L'**ensemble du système** développé par ces trois hommes est assez cohérent.

a) Le principe fondamental en est la toute puissance morale de la volonté libre. *L'homme peut toujours*, seul et *de lui-même*, vouloir et faire le bien, même quand il ne le veut pas et ne le fait pas; le vouloir et le faire ne dépendent que de lui. Il y a toujours eu de fait des hommes sans péché.

b) Le *péché originel* n'existe pas. Adam a été créé mortel et sujet à la concupiscence avant même son péché; il ne nous a nui que par son fâcheux exemple. La facilité de pécher dont souffre l'homme vient de l'habitude contractée.

c) Dès lors, le *baptême* n'est pas absolument nécessaire pour

[1] Sur l'ensemble du **donatisme**, voir outre les *histoires de l'Eglise*, J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 222-231. — P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 269-306, et *Le catholicisme de saint Augustin*, ch. II, p. 77-117 (avant saint Augustin). — L. SALTET, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 59-64. — De P. MONCEAUX, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le Donatisme* (1912); t. V, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes* (1920); t. VI, *Littérature donatiste au temps de saint Augustin* (1922); t. VII, *Saint Augustin et le Donatisme* (1923).

la vie éternelle. Mais il est requis pour faire partie du royaume des cieux, l'Eglise, et entrer dans la communion du Christ. Il efface aussi les péchés actuels de ceux qui en ont commis.

d) La *grâce sanctifiante* donnée par le baptême n'est pas le fondement nécessaire de l'activité surnaturelle, mais seulement un remède pour les péchés actuels ou un ornement spirituel du chrétien et un signe de son adoption divine.

e) Les *grâces actuelles* ne peuvent être que des grâces *extérieures* d'instruction et d'exemple, tout au plus seront-elles des grâces intérieures *d'illumination.* Les pélagiens n'admettaient pas de grâce intérieure agissant *sur la volonté.* Pour eux " l'activité divine ne pénétrait pas au cœur même de la nôtre pour l'élargir et pour la transformer " [1]. Par suite, pas de *prédestination* proprement dite, mais simple prévision.

f) La *Rédemption* n'est pas une régénération de la mort à la vie, mais tout au plus une élévation à une vie plus haute (adoption divine); l'influence du Christ est purement extérieure. La *religion* elle-même se dessèche par cette suppression de la miséricorde en Dieu et de la prière confiante en l'homme : elle se ramène aux relations froides du créancier au débiteur.

2° **Pélage** [2] fut conquis à ces idées ou du moins à leurs principes, au début du Ve siècle à Rome, où il gagna lui-même **Célestius.** Avec lui, il les propagea en Sicile (409), puis en Afrique (410), d'où il passa en Palestine. Célestius resté en Afrique poursuivit l'œuvre commencée, mais bientôt un concile de Carthage l'excommunia (411) et l'obligea à se retirer à son tour en Orient : il fut ordonné prêtre à Ephèse. Pélage fut dénoncé, en 415, à l'évêque Jean de Jérusalem par Paul Orose, ami de saint Augustin et son envoyé, mais il ne fut pas condamné. Il fut même (fin 415) innocenté par le concile de Diospolis (Lydda), malgré un libelle d'accusation dressé contre lui par deux évêques gaulois de passage en Palestine. Cette conduite des orientaux, qu'ils fussent dupes ou complices, était un succès pour Pélage. Mais en Afrique on veillait. Deux conciles s'y tinrent en 416 (à Carthage et à Milève) pour dénoncer les novateurs au Pape.

---

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 445.

[2] D'après M. Mercator, Pélage aurait emprunté sa doctrine à un prêtre syrien, du nom de Rufin, connu de S. Jérôme, qui le reçut à Bethléem et l'envoya plus tard en Italie surveiller les agissements de Rufin d'Aquilée. Voir F. CAVALLERA, *S. Jérôme*, II, p. 96-97.

Innocent I condamna Pélage [1] (le 27 janvier 417), peu de jours avant de mourir. Cependant son successeur, **Zosime** (417-418), prévenu par un *libellus fidei* [2] qu'avait envoyé Pélage avec l'approbation de l'évêque de Jérusalem, et trompé par les déclarations ambiguës de Célestius venu alors en personne à Rome, reprocha aux Africains leur précipitation et leur laissa deux mois pour venir soutenir leur accusation, faute de quoi les accusés seraient absous. Un concile réuni en toute hâte à Carthage (417) obtint du Pape un délai, et en 418, un autre concile général (de plus de 200 évêques) porta 9 canons contre l'hérésie [3]. Le Pape mieux éclairé condamna enfin les deux hérétiques et envoya à l'Eglise entière une *Epistola tractoria* que tous les évêques devaient souscrire. Seuls dix-huit italiens refusèrent et furent déposés et exilés.

L'un de ces évêques, **Julien d'Eclane** [4], gagné depuis peu à la secte, s'en fit depuis lors le défenseur, tandis que les deux premiers propagateurs rentraient dans l'ombre. C'est lui que devait le plus vigoureusement poursuivre saint Augustin. Il mourut dans la misère en 454 [5].

[1] *Epist.* 29, 30, 31 (ou dans Corresp. Aug., *Epist.* 181, 182, 183).

[2] *P. L.*, **45**, 1716-1718 (ou **48**, 488-491). Les **autres écrits** conservés **de Pélage** sont : *a*) une *lettre à Démétriade*, *P. L.*, **33**, 1099-1120 (ou **30**, 15-45); *b*) un *commentaire sur les 13 Epîtres de S. Paul*, œuvre retouchée dans un sens catholique, *P. L.*, **30**, 645-902; rééd. SOUTER, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1922. (Voir aussi DOM CHAPMAN), dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1922 et 1923). — Il ne reste que des fragments du *De natura* (*P. L.*, **48**, 596-606) et du *De libero arbitrio* (*P. L.*, **48**, 611-615). — On connaît aussi quelques *écrits orthodoxes* du moine breton : un *De fide trinitatis*, entièrement perdu, et un *Eclogarum liber*, dont il reste, croit-on, des fragments, *P. L.*, **48**, 593-596.

[3] *P. L.*, **45**, 1728-1730. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 101-108 (le canon 8 est omis). Ces canons furent sanctionnés par le pape Zosime, tous probablement, en tout cas certainement les canons 4, 5, 6, que signalent les fragments conservés de l'*Epistola tractoria* du pape. *P. L.*, **20**, 603 sq.

[4] Les **écrits de Julien**, réfutés par S. Augustin, sont : *a*) les quatre livres *Ad Turbantium* (419) dirigés contre le " De nuptiis et concupiscentia " d'Augustin; *b*) les huit livres *Ad Florum* (421-422) contre la réfutation faite par Augustin des 4 livres précédents. Il reste de ces ouvrages les citations très abondantes qu'en fait l'évêque d'Hippone. — De nos jours on a encore attribué à Julien divers écrits exégétiques : commentaires sur les petits prophètes (du pseudo-Rufin), sur Job (*codex casinensis*, 871), sur les psaumes (attribué à Théodore de Mopsueste). Voir DOM MORIN, *Rev. bénéd.*, 1913; VACCARI, études diverses, 1915-1923; A. D'ALÈS, *Julien d'Eclane exégète*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1916, p. 311-324. Voir aussi A. BRUCKNER, *Julian von Eklanum*, dans *Texte u. Unters.*, 1897.

[5] Sur le **pélagianisme**, en dehors des *histoires de l'Eglise*, voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 436-459 et P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, ch. VI, VII, VIII, p. 349-508.

SECTION PREMIÈRE

CHAPITRE II.

Saint Epiphane.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Edition** : *P. G.*, 41-43. Edit. en grec, DINDORF, 5 vol., Leipzig, 1859-1862.

2° **Etudes** : J. MARTIN, *Saint Epiphane* dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1907-1908. — FESSLER-JUNGMANN, *Institutiones patr.*, I, 605-623. — C. VERSCHAFFEL, *Epiphane (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 363-365. — Voir aussi F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922.

I. — VIE ET CARACTÈRE DE SAINT EPIPHANE.

A) **Sa Vie.**

Saint Epiphane naquit **en Palestine,** non loin d'Eleuthéropolis (Beit-Djibrin), près de Gaza, vers 315. Il fut élevé chrétiennement par sa famille, qui lui fit donner aussi une certaine formation littéraire. Il cultiva surtout les langues; il en connaissait cinq, le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte et, assez bien, le latin [1]. Il fut attiré à la vie monastique par les conseils et les exemples du grand solitaire de Gaza, saint Hilarion, et par une visite qu'il fit à l'âge de vingt ans aux moines de l'Egypte. A son retour il fonda un monastère non loin d'Eleuthéropolis [2]. Il y passa trente ans, partagés entre la direction de ses disciples, la prière et l'étude [3]. Il y acquit la grande réputation de science et de sainteté, qui lui valut d'être élevé, en 367, sur le siège métropolitain de Chypre, Constantia (ancienne Salamine).

---

[1] S. Jérôme l'appelle avec quelque admiration " le pentaglotte ". *Adv. Ruf.*, II, 22.

[2] Au Vieil-Ad ou plutôt Besanduc *(Beth-Saddouq)*.

[3] Ami de saint Hilarion, son compatriote, dont il écrivit une vie abrégée qu'utilisa saint Jérôme (F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 132), S. Epiphane fut toute sa vie un **grand ascète.** Cet esprit se révèle bien dans le ch. 21 de l'*Expositio fidei* où il établit, à côté de la hiérarchie officielle, une hiérarchie mystique des âmes, dont les degrés, par ordre de dignité, sont : 1. la virginité; 2. la vie solitaire ou anachorétique; 3. la continence; 4. la viduité; 5. l'état de mariage.

Saint Epiphane dut être un **évêque** modèle, attentif à développer la vie chrétienne dans son diocèse. Nous avons peu de détails sur son action dans ce sens, mais nous en pouvons juger par la réputation qu'il eut de son vivant d'être " un saint à miracles ". Il veilla tout particulièrement sur *l'orthodoxie* de ses fidèles, comme il avait à cœur de la promouvoir dans l'Eglise entière. Ses deux principaux écrits, datant de ses premières années d'épiscopat, l'*Ancoratus* (374) et le *Panarion* (377), nous le montrent fort préoccupé de combattre l'hérésie et d'en signaler avec minutie les moindres manifestations. A la même époque (376-377), il polémique avec son ancien ami Apollinaire. Mais c'est à l'origénisme qu'il s'en prend avec le plus de véhémence. Origène est pour lui le père de toutes les hérésies; il le voit partout et le poursuit sans relâche. Son ardeur à le combattre le fait entrer en lutte avec *Jean de Jérusalem* d'abord, et plus tard avec l'évêque de Constantinople, saint Jean Chrysostome lui-même.

Le conflit origéniste s'ouvrit à Jérusalem, en 393, à l'arrivée du moine Aterbius, qui accusa l'évêque Jean, Rufin et saint Jérôme de favoriser l'origénisme. Epiphane, qui peut-être avait envoyé lui-même cet inquisiteur, vint à son tour l'année suivante vers Pâques, et dans un discours public condamna les doctrines d'Origène en présence de l'évêque. Celui-ci, le soir même, par manière de réponse, prêcha contre les anthropomorphites. Epiphane se sépara de sa communion, se retira à Eleuthéropolis, où il se permit même, peu après, d'ordonner prêtre, malgré lui et malgré son évêque, le frère puîné de saint Jérôme, Paulinien, moine de Bethléem, dépendant de Jérusalem. Devant les protestations de l'évêque [1], Epiphane, rentré dans son île, lui écrivit une lettre [2] qui n'arrangea rien. — Quelques années plus tard, l'astucieux patriarche d'Alexandrie, Théophile, qui avait été longtemps origéniste, se déclara

[1] Paulinien de retour à Bethléem fut interdit par Jean et saint Jérôme le fit partir pour Chypre. Il ne put revenir auprès de son frère que plus tard, quand le conflit fut apaisé.

[2] Saint Epiphane ne s'y excuse nullement d'avoir empiété sur les prérogatives de l'évêque de Jérusalem. Il considère plutôt son acte comme un service qu'il lui rend. — Si le passage de la même lettre qui rapporte le fait est authentique (n. 9), il avait quelque temps auparavant peu regardé à ses droits en déchirant, en sa présence, dans l'église paroissiale d'Anablatha, un velum qui portait une image du Christ : en échange, il envoyait un nouveau voile à l'église, mais loin de s'excuser, il rappelait à Jean ses devoirs d'évêque avec toute la liberté que lui suggérait son zèle dévorant.

à son tour contre Origène, entra en campagne contre ses partisans, les moines de Nitrie, et plus tard contre saint Jean Chrysostome, coupable d'en avoir reçu quelques-uns, par sympathie pour Origène, disait-on. Epiphane tressaillit de joie en apprenant le changement d'attitude de Théophile, dont il épousa la querelle sans se rendre compte que tout était faux dans les accusations portées contre Chrysostome. Après avoir de nouveau en Chypre, parlé dans un concile contre l'origénisme, en 402, il vint à Constantinople, s'y mit en relations avec les ennemis de l'évêque et se prépara à prendre publiquement parti contre lui; il put cependant être éclairé à temps. Reconnaissant son erreur, il repartit sans tarder pour rentrer dans son diocèse; il mourut en chemin (403), à l'âge de 88 ans.

B) **Le caractère.**

Le **caractère** de saint Epiphane se peint assez bien dans les quelques actes de sa vie que nous venons de rappeler. C'est un tempérament tout d'une pièce, qui va droit devant lui, sans trop se préoccuper de cette finesse et de cette habileté que les prudents du monde même ecclésiastique estimaient tant alors en Orient. Avec de telles dispositions, il s'exposait à être trompé de bonne foi par des hommes peu scrupuleux, et il l'a été. Ce que personne ne lui dénie c'est le *zèle*, un zèle un peu trop agressif parfois, mais d'une sincérité indiscutable et d'une *fermeté* qui fut non seulement méritoire, mais utile, féconde, nécessaire en face des compromissions. Il a eu l'excès de ses vertus, mais cet excès était moins dangereux que leur absence, en un milieu où pullulaient les sectes et les doctrines. A cet égard, son rôle n'est pas à dédaigner. On l'a parfois trop peu compris.

Au point de vue **intellectuel,** Epiphane a peu d'originalité; ce n'est ni un théologien, ni un penseur, mais un *érudit*, grand liseur, qui a inséré dans ses écrits beaucoup de documents fort précieux pour l'histoire des idées chrétiennes. Malheureusement sa critique n'est pas très sûre, et quand il sort des faits contemporains, ses renseignements doivent être contrôlés; par ailleurs, il n'a, dans le style ou la composition, aucune des qualités qui font le véritable *écrivain*. La prolixité est son grand défaut. Ses ouvrages cependant ne manquent pas autant d'intérêt qu'on l'a dit et l'on y trouve maint détail utile à retenir.

II — ŒUVRES ET DOCTRINE DE SAINT EPIPHANE.

A) Les Œuvres.

Les œuvres de saint Epiphane se ramènent à deux *écrits polémiques* (Ancoratus et Panarion), à deux traités *d'archéologie biblique* et à deux lettres.

1) **L'Ancoratus**[1] (Ἀγκυρωτός, bien ancré) fut composé en 374 à la demande des chrétiens de Pamphylie qui désiraient avoir un précis de la foi chrétienne sur la Trinité, sur le Saint-Esprit en particulier. Le Saint leur adressa cet écrit destiné à être pour eux une *ancre* sûre parmi les agitations constantes des controverses ariennes ou semi-ariennes. Cet exposé doctrinal est complété par deux *symboles* que l'évêque recommande pour l'administration du baptême : le premier, plus court, (au ch. 119), paraît n'être que le symbole baptismal adopté à Constantia, peu avant l'arrivée de saint Epiphane ; le deuxième (au ch. 120) est peut-être l'œuvre de saint Epiphane (qu'il l'ait composé en entier ou bien qu'il ait revisé celui de Jérusalem) et passe pour avoir servi de base au symbole de Constantinople (381).

2) **Le Panarion**[2] (" *Boîte à remèdes* contre 80 hérésies "), cité d'ordinaire sous le titre *Hæreses*, composé de 374 à 377 environ, est le principal ouvrage d'Epiphane. Il était destiné à guérir ceux qui avaient été mordus par les serpents de l'hérésie et à préserver les bien-portants. Pour Epiphane, le chiffre de 80 est symbolique, et pour l'atteindre il en est réduit à ranger parmi les hérésies de simples erreurs philosophiques, même antérieures au christianisme : les Hellènes, les Epicuriens, les Stoïciens, les Pharisiens, les Scythes, les Barbares, etc... sont des hérétiques. L'ouvrage n'a pas la même valeur dans toutes ses parties. Son autorité est faible pour les premiers livres, où Epiphane se contente de reproduire ses devanciers, Justin, Irénée, Hippolyte ; elle est fort grande pour le milieu et la fin du IVe siècle, où il parle souvent en témoin. Le volume s'achève sur une longue *conclusion*, d'ordre doctrinal et disciplinaire, parfois citée à part, sous le titre *Expositio fidei*[3]. — La *Récapitulation*[4], Ἀνακεφαλαίωσις, (recueil de passages de Panarion), souvent éditée à la suite de cet ouvrage, paraît être d'une autre main.

3) **Sur l'archéologie biblique,** nous avons d'Epiphane un écrit très important intitulé *Des mesures et des poids*[5] et qui traite, outre cela, dans la Ire Partie, du canon et des versions de l'Ancien Testament, et donne, dans la IIIe, une géographie de la Palestine. Il est aussi resté en latin, de l'évêque de Salamine, une explication allégorique *Des douze pierres* qui ornaient le pectoral du grand-prêtre[6]. Ses autres ouvrages d'exégèse sont perdus. — 4) De sa **Correspondance,** il n'est resté que deux lettres adressées, l'une à Jean de Jérusalem[7], l'autre à saint Jérôme,

---

[1] *P. G.*, **43,** 11-236. *Corpus* de Berlin, Leipzig, I, 1915.

[2] *P. G.*, **41,** 155-1200 et **42,** 9-832. *Corpus* de Berlin, Leipzig, I, 1915 ; II, 1922.

[3] *P. G.*, **42,** 773-832. Le titre complet est celui-ci : *Discours abrégé et véritable sur la foi de l'Eglise catholique et apostolique.*

[4] *P. G.*, **42,** 833-888. — [5] *P. G.*, **43,** 237-294. — [6] *P. G.*, **43,** 293-304.

[7] *P. G.*, **43,** 379-392. Elle est tirée de la correspondance de saint Jérôme (*Ep.* 51), qui l'a traduite. Il en a été question ci-dessus, dans la vie de saint Epiphane.

et traitant de l'origénisme [1]. Les autres écrits qui lui sont attribués sont apocryphes [2].

B) **La Doctrine.**

La *doctrine de saint Epiphane* n'offre rien de saillant au point de vue spéculatif. Cependant son témoignage présente un grand intérêt, car il est un tenant résolu de la **tradition.** Avec plus de netteté que personne, au IVe siècle, il tend à identifier celle-ci avec le *magistère ordinaire* de l'Eglise : c'est *l'Eglise* seule qui a reçu la tradition et c'est dans son enseignement et ses décisions que les fidèles trouvent la vérité [3]. Cette Eglise est, d'ailleurs, bâtie sur Pierre, fondement inébranlable de la foi [4]; et *Pierre*, c'est, au IVe siècle, l'évêque de Rome, qui en revendique les privilèges. Epiphane le sait, et loin d'y contredire, il travaille, vers 377, à Antioche avec Paulin, l'évêque reconnu par Rome, contre l'Apollinariste Vital [5], dans le sens indiqué par saint Damase en cette même année, et un peu plus tard, nous le voyons aller à Rome même, en compagnie de Paulin et de saint Jérôme, pour y traiter de questions ecclésiastiques (381).

Des *autres points de la doctrine* de saint Epiphane, nous signalerons seulement quelques traits caractéristiques :

1. En matière de **théologie trinitaire**, il s'exprime avec grande netteté sur la procession du Saint-Esprit qu'il déclare tenir son être du Père *et du Fils* (a Patre *Filioque*), qui *est*, dit-il, ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ [6]. Il ne rend pas cependant l'idée d'*être*, de *procéder*, par le verbe ἐκπορεύεσθαι, parce que ce mot est encore pris habituellement dans le sens de provenir d'un principe qui n'a pas lui-même de principe, comme le Père.

2. En **Christologie,** il se prononce avec vigueur contre Apollinaire pour l'intégrité de la nature humaine du Christ, mais d'autre part, à la différence de certains Antiochiens, il maintient la communication des idiomes et notamment le titre de θεοτόκος décerné à Marie [7].

3. Touchant **Marie** notons encore : *a*) que saint Epiphane défend sa virginité perpétuelle, *ante partum*, *in partu*, *post*

---

[1] *P. G.*, **43**, 391-392. HIERON., *Epist.* 91.
[2] Voir plus loin, *La doctrine*, 4.
[3] *Hær.*, LXI, 6; *Ancor.*, 63. — [4] *Hær.*, LIX, 7, 8; *Ancor.*, 9. — [5] *Hær.*, LXXVII.
[6] *Ancor.*, 9. Ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. *Ibid.* 7. Voir aussi *ibid.* 71, 75. Il dit encore : Παρὰ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνον. *Ibid.* 7. — [7] *Ancor.*, 75.

partum, contre les " Antidicomarianites ", qui mettaient le dernier point en doute [1]; *b*) qu'il déclare ignorer si vraiment Marie est morte, sans oser affirmer qu'elle demeura immortelle [2].

4. Saint Epiphane passe pour avoir condamné non seulement le culte des **images,** mais même leur emploi dans les églises. Au temps des controverses iconoclastes, les défenseurs de l'orthodoxie durent rejeter plusieurs écrits qu'on lui attribuait à tort [3]. Faut-il considérer aussi comme *interpolé* le passage d'une lettre bien authentique de saint Epiphane (à Jean de Jérusalem) qui condamne les images? Un critique en a récemment donné des preuves [4], que Mgr Duchesne et F. Cavallera, cependant, n'ont pas cru pouvoir prendre en considération [5].

CHAPITRE III.

Didyme l'Aveugle.

Bibliographie spéciale.

1. **Edition** : *P. G.*, **39**, 131-1818.

2. **Etudes** : G. Bardy, *Didyme l'Aveugle* (Coll., *Etudes de théol. hist.*), Paris, 1910. — P. Godet, *Didyme l'Aveugle*, dans *Dict. théol.*, col. 748-755. — Voir aussi, J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1606. — F. Prat, *Origène*, Paris, 1907. — F. Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert*, Münster, 1899.

I. — VIE ET CARACTÈRE.

La **vie de Didyme** s'écoula tout entière à Alexandrie, où il était né en 313. Dès l'âge de quatre ans il perdit la vue. Cet accident ne l'empêcha pas de s'instruire à un degré qui

---

[1] *Hær.*, LXXVIII.

[2] *Ibid.*, X-XI. Les auteurs ne sont pas d'accord sur la portée doctrinale de ce texte intéressant.

[3] S. Jean Damascène, *Disc. contre les iconocl.*, I, 25; II, 18. Le VII[e] concile œcuménique dut aussi rejeter des écrits de ce genre. Mansi, XIII, 292, sq.

[4] D. Serruys, Rapport dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1904, p. 360-363. Voir S. Vailhé, *Echos d'Orient*, 1906, p. 222-223.

[5] *Hist. Anc. de l'Egl.*, III, p. 48. — *S. Jérôme*, I, p. 213. — Voir, par contre, J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 445-446.

a fait l'étonnement de ses contemporains et de la postérité. Par sa ténacité au travail et la méditation prolongée des vérités que fixait une mémoire fidèle, il parvint à posséder non seulement les sciences philosophiques et théologiques, mais même la dialectique, la géométrie, l'astronomie, l'arithmétique, au dire de Rufin qui fut son disciple plusieurs années. Il fut mis par saint Athanase à la tête de l'école catéchétique [1]. Il y passa toute sa vie et en fut le dernier maître. Après sa mort, elle émigra à Side avec Rhodon et disparut bientôt sans éclat. Son infirmité tint Didyme à l'écart des luttes religieuses. S'il traita les sujets controversés, ce fut toujours avec réserve et modération. Les ariens eux-mêmes le respectaient. D'ailleurs, il ne résidait pas à Alexandrie, mais aux environs, menant dans la solitude, comme les plus illustres docteurs de l'époque, l'existence retirée d'un ascète [2]. Quoi qu'on en ait dit, il ne semble pas avoir été marié. Après une vie en apparence fort monotone, au fond très laborieuse, partagée entre la prière et l'étude, il mourut à Alexandrie en 398, à l'âge de 85 ans.

Ce qui **caractérise** avant tout Didyme, c'est la profondeur de sa *piété*, mise au service d'une foi ardente, dit G. Bardy [3]. Elle s'épanche fréquemment, au cours de ses ouvrages, en longues invocations à la Trinité, surtout lorsqu'il est obligé de reprendre, avant de les réfuter, les arguments blasphématoires de ses adversaires. " Il ne croit guère, d'ailleurs, qu'il soit possible de bien parler de Dieu, si l'on n'est aidé par un secours d'en haut : à qui veut discuter les problèmes théologiques, il faut des bonnes œuvres, et avant elles, beaucoup de foi, de piété et une méditation prolongée : aussi n'est-il pas pour sa part un intellectuel " [4]. Ce n'est pas, au reste, une **intelligence** brillante, capable de pensée bien personnelle. Sa faculté prépondérante est la *mémoire*, comme l'observait déjà saint Jérôme [5], qui le connaissait pour avoir vécu presque un mois près de lui. Son *style* est prolixe, diffus et sans couleur, autant de faiblesses qu'explique son infirmité ; l'obligation de dicter toujours ne lui permettait guère de se condenser [6]. Sa *controverse* est toujours calme, bienveillante, mesurée. Une bonté douce et accueillante est le trait le plus

[1] On ignore à quelle date.
[2] G. BARDY, *op. cit.*, p. 6-8. — [3] *Ibid.*, p. 10-11. — [4] *Ibid.*, 11.
[5] *Apologia adv. lib. Rufini*, III, 27.
[6] Sur le style de Didyme, voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 55-58.

accusé de son *caractère*. Comme Origène, il ouvrit volontiers les bras à tous les égarés qui revenaient à l'orthodoxie. Les seuls ennemis contre lesquels il ne désarma pas sont les manichéens.

II. — LES ŒUVRES.

Les écrits de Didyme sont des œuvres d'exégèse ou de théologie.

A) **Exégèse.**

1. **Son œuvre exégétique,** qui fut immense, a péri presque tout entière. De très nombreux commentaires [1] il n'est resté que des fragments plus ou moins longs conservés dans les chaînes. G. Bardy croit même devoir rejeter un " Commentaire sur les Epîtres Catholiques " qui lui était généralement attribué et restait le principal spécimen de ses travaux scripturaires.

2. Ce qui subsiste permet de juger de **sa méthode** [2]. Comme Origène, son maître préféré, Didyme s'attache à l'exégèse allégorique. Pour lui, toute Ecriture a deux sens, l'un littéral, l'autre spirituel (il confond le sens *psychique* et le sens *pneumatique* d'Origène) et il va sans dire qu'il préfère, surtout pour l'Ancien Testament, le sens spirituel, qui, dépassant les ombres et les figures, atteint les réalités. Son allégorisme est cependant moins strict que celui de son modèle. Le sens *littéral* s'est imposé à lui par la nécessité de prouver la divinité de Jésus-Christ ou la perfection de son humanité contre les ariens. Déjà saint Athanase avait été amené, par la même raison, à insister sur la valeur historique et la signification littérale des Evangiles, et même d'un certain nombre de passages de l'Ancien Testament. Après lui les Cappadociens entrèrent dans la même voie, sans aller cependant jusqu'au littéralisme strict des Antiochiens. C'est surtout dans le Nouveau Testament que Didyme a recouru au sens littéral ; il n'a jamais d'ailleurs entièrement renoncé à l'allégorie.

B) **Œuvre théologique.**

De l'œuvre théologique de Didyme, qui avait été aussi considérable, il ne s'est conservé que trois traités : *a*) *Sur le Saint-Esprit*, écrit avant 381 ; *b*) *Sur la Trinité*, entre 380 et 392 ; *c*) *Contre les Manichéens*, de

[1] Il avait commenté, en tout ou en partie, de l'*Ancien Testament*, la Genèse, l'Exode, les Rois (l. 1), Isaïe, Jérémie, Daniel, Osée, Zacharie, les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique, l'Ecclésiaste ; et *du Nouveau*, Saint Jean, les Actes, les Epîtres aux Romains, Corinthiens, Galates, Ephésiens, et les Epîtres catholiques.

[2] Sur l'exégèse de Didyme, voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 201-209.

date inconnue, qui lui a été contesté, bien à tort, semble-t-il. — Il est, au contraire, fort contestable que le *Discours contre Arius et Sabellius*, attribué à tort à saint Grégoire de Nysse, ait Didyme pour auteur [1].

1. L'opuscule **Sur le Saint-Esprit** [2], en 63 chapitres fort courts, est un des meilleurs traités de l'antiquité sur ce sujet, dit Bardenhewer. Nous n'en avons malheureusement qu'une traduction latine faite par saint Jérôme [3], traduction exacte, mais qui ne rend pas toujours la précision des termes et des formules trinitaires de l'original; saint Jérôme identifia toujours οὐσία et ὑπόστασις. Dans cet écrit, Didyme établit que le Saint-Esprit est d'essence supérieure à la nature angélique, qu'il n'est pas créé et qu'il est vraiment Dieu; et il réfute les objections des pneumatomaques. Le traité fut composé entre 360 et 380.

2. L'ouvrage **Sur la Trinité** [4], en trois livres, prend vis-à-vis des négateurs de la divinité du Saint-Esprit, une attitude beaucoup plus ferme que le précédent, ce qui permet d'en fixer la composition après 380. Didyme, supposant la divinité du Père, que doivent admettre tous ceux qui reconnaissent l'existence de Dieu, s'attache à prouver la divinité du Fils et celle du Saint-Esprit, puis répond aux objections des ariens et surtout des macédoniens. Cet écrit se ressent des lacunes de l'auteur : " c'est une vaste compilation, un abondant recueil de textes scripturaires ou de fragments profanes; l'unité que l'on peut y trouver vient beaucoup moins de la puissance de synthèse que de la ferme cohésion de la croyance " [5].

3. Le traité **Contre les Manichéens** [6], en 18 petits chapitres, paraît n'être qu'une partie de l'écrit primitif. Didyme y réfute le manichéisme par la philosophie, en même temps qu'il explique les textes sacrés sur lesquels on l'appuyait. Du reste, on sait que le catéchète alexandrin eut toujours la préoccupation de combattre cette erreur qui faisait de grands ravages autour de lui et jusque dans les rangs du clergé. Il la vise souvent, sans la désigner nommément dans ses commentaires. Raison de plus de maintenir l'authenticité de cet opuscule, d'importance secondaire d'ailleurs.

III. — LA DOCTRINE.

A) La théologie.

1. Didyme est avant tout le **théologien de la Trinité,** non seulement parce que ce dogme est attaqué, mais à cause de la place qu'il occupe dans la vie chrétienne et dans la piété du savant aveugle, remarque G. Bardy [7]. (Sa doctrine doit

[1] *P. G.*, **45**, 1281-1302. Voir G. Bardy, *op. cit.*, p. 17-18 et 69-73. — L'identification des livres signalés par S. Jérôme (*De Viris*, 109), **De dogmatibus** et **Contra arianos** (à unir peut-être), avec les deux livres (4-5) ajoutés aux trois de S. Basile *Contre Eunome*, n'est pas certaine. G. Bardy, *op. cit.*, p. 23-27.

[2] *P. G.*, **39**, 1031-1086. Voir G. Bardy, *op. cit.*, p. 19-22.

[3] *P. L.*, **23**, 101-154. Voir plus loin, chap. XVII; parmi les œuvres de S. Jérôme, les œuvres diverses : *traductions*.

[4] *P. G.*, **39**, 269-992. Voir G. Bardy, *ibid.*, p. 28-31.

[5] G. Bardy, *op. cit.*, p. 12.

[6] *P. G.*, **39**, 1085-1110. Voir G. Bardy, *ibid.*, p. 33-34. — [7] *Ibid.*, p. 59.

être prise dans le *De Trinitate* [1]; l'absence du grec du *De Spiritu Sancto* rendrait peu sûr ici l'usage de ce traité). Une formule précise, qu'on ne trouve pas dans saint Athanase, résume toute sa pensée : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Cette formule se rencontre pour la première fois au IVe siècle dans le *Discours contre Arius et Sabellius*. Mais cet écrit est antérieur à 358, et il ne paraît pas qu'à cette date une telle formule ait pu être trouvée par un Alexandrin, et en particulier par Didyme, esprit au fond peu original. — On la retrouve très fréquemment dans le *De Trinitate*, mais cet écrit est postérieur à 380, et alors l'auteur bénéficie largement des *Cappadociens*, dont le rôle propre a consisté précisément à distinguer avec netteté le sens des mots οὐσία, ὑπόστασις. Didyme est vraiment tributaire de ces grands docteurs, même quand il s'attache à multiplier les formules nouvelles, soit pour affirmer l'unité divine, soit pour exprimer les caractères propres des Personnes. D'autre part, " si par sa formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, il marque un grand progrès sur *Athanase*, on ne saurait dire qu'il le dépasse par une compréhension plus grande des concepts exprimés dans ces termes;... sa terminologie conserve jusque dans ses derniers ouvrages la même indécision, qui était celle de l'ancienne tradition de l'école alexandrine " [2]... Il reste fidèle à la méthode athanasienne [3].

2. Didyme ne se dégagea jamais entièrement des **doctrines d'Origène** sur plusieurs points, par exemple sur la création *ab æterno*, sur la préexistence des âmes, peut-être même sur la restauration universelle, qui impliquait la non-éternité de l'enfer. Sa mémoire en souffrit. *Sa doctrine*, mais non sa personne, fut probablement condamnée au Ve concile œcuménique (553). Depuis lors, son nom fut uni à celui d'Origène et d'Evagre le Pontique, et objet de diverses réprobations des Pères ou des conciles. Moschus (vers 620) dans son *Pré spirituel* (XXVI), les met tous trois en Enfer. Fait plus grave, les VIIe et VIIIe conciles œcuméniques les anathématisèrent, en se référant au Ve concile. De telles censures, trop justifiées, expliquent la disparition de la plupart des écrits du grand aveugle [4].

B) La spiritualité.

La spiritualité de Didyme est, elle aussi, un écho de celle d'Origène, et sur ce point, l'influence du maître alexandrin fut non seulement sans reproche, mais bienfaisante [5].

---

[1] Sur l'enseignement du *De Trinitate*, voir G. BARDY, *ibid.*, p. 73-109.
[2] *Ibid.*, 80, 81.
[3] Pour sa doctrine sur la *procession* du Saint-Esprit, voir au chap. IV, p. 426. Son témoignage sur *Pierre* est aussi rapporté au même chapitre, p. 428.
[4] G. BARDY, *op. cit.*, p. 242-260. — [5] *Ibid.*, 155-161.

1. La **sagesse** y tient évidemment la première place. Elle s'appelle encore *gnose* ou *philosophie*. Elle est la plus grande et la plus nécessaire des vertus. Aussi est-elle pour le chrétien une " mère ", qui l'enfante à Dieu, une " épouse ", qui s'unit à lui pour lui faire produire toute vertu et toute droiture, une " sœur ", née de Dieu comme lui, car il est écrit : " J'ai appelé la sagesse ma sœur " (*Prov.*, VII, 4).

2. La sagesse, d'ailleurs, ne représente qu'un élément de la perfection. Un autre élément, *pratique*, orientant la *volonté* vers le bien, lui est associé. Bien plus, il lui est, en un sens, supérieur, car Didyme préfère la **piété** du juste doué d'une science rudimentaire à la science profonde du pécheur. Cette perfection morale comporte, avec la fuite du mal (ἀκακία), la *droiture* (εὐθύτης), qui est un principe d'action (ἐνεργοῦμεν) habituel (ἕξις), pacifique (ἀπαθῶς) et universel (πάντα) [1].

3. Du reste, *il ne faut pas isoler ces deux éléments de* **la perfection :** d'une part, toute la conduite pratique de la vie suppose, comme fondement, la connaissance, la gnose, au moins à quelque degré : l'intention a une grande part dans la bonté des actes ; d'autre part, la sagesse parfaite n'est possible que par le détachement des biens et le renoncement au plaisir, l'*ascèse*, en un mot [2].

4. Cette dernière doctrine, qui fait dépendre la science pleine de la vie morale, n'inclut pas nécessairement le volontarisme philosophique, mais elle a une base mystique. On trouve, en effet, chez Didyme, un " **mysticisme intense** " et d'ailleurs " traditionnel ", observe M. Bardy [3], et il se manifeste, en particulier, dans la manière dont est conçue l'union du chrétien avec le Christ, l'Epoux des âmes saintes ; celles-ci sont alors plus qu'un temple de Dieu ou son trône ; le nom même de Dieu leur convient ; elles peuvent prendre le nom de Christ. Elles ont aussi des lumières particulières. Didyme définit le chrétien parfait " celui qui possède la vraie connaissance sur les relations du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint " [4].

[1] L'εὐθύτης est définie : ἕξις καθ'ἣν ἀπαθῶς πάντα ἐνεργοῦμεν, dispositio vi cujus impassibiliter (?) omnia operamur.

[2] G. BARDY, *op. cit.*, 157-159. — [3] *Ibid.*, 160. — [4] *Ibid.*, 157.

CHAPITRE IV.

Les Pères Cappadociens.

Ce chapitre est divisé en cinq articles.

ARTICLE I. — SAINT BASILE. VIE ET ŒUVRES.

Bibliographie spéciale.

1° **Edition** : *P. G.*, **29-32** (Edit. Garnier-Maran, 1721-1730).

2° **Etudes** : Tillemont, *Mémoires*, t. IX (1714), p. 1-304 et 628-691. — P. Allard, *Saint Basile* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1899; *Basile (saint)* dans *Dict. théol.*, 441-455. — E. Fialon, *Etude littéraire sur saint Basile*, Paris, 1861. — L. Roux, *Etude sur la prédication de Basile le Grand*, Strasbourg, 1867. — Vasson, *Saint Basile le Grand, ses œuvres oratoires et ascétiques*, Paris, 1894. — J. Rivière, *Saint Basile, évêque de Césarée* (Coll. *Les moralistes chrétiens*), Paris, 1925. — Wittig, *Leben... des hl. Basil. d. Gr. von C.*, Fribourg en B., 1920. — Voir aussi Fessler-Jungmann, *op. cit.* I, p. 491-532. — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, *(passim)*. — P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 85-115.

I. — VIE DE SAINT BASILE (330-379). SON CARACTÈRE.

A) **Avant l'épiscopat.**

Saint Basile naquit à Césarée de Cappadoce, vers 330, d'une **famille** riche et profondément chrétienne. Son père était rhéteur et avocat; on faisait grand éloge de la vertu de sa mère Emmélie. Son grand-père maternel avait était martyr; sa grand-mère (paternelle) Macrine, avait été disciple de saint Grégoire le Thaumaturge, dans le Pont. Sa sœur aînée, Macrine, vécut aussi comme une sainte dans sa propriété d'Annesi qu'elle avait transformée en monastère [1]. Deux autres de ses frères devaient être évêques comme lui, Grégoire à Nysse et Pierre à Sébaste, métropole de la Petite Arménie.

Son père fut son premier maître à Néo-Césarée dans le Pont. Il vint compléter ensuite sa **formation littéraire** à Césarée [2] d'abord, puis à Constantinople, et enfin à Athènes, où il ne

---

[1] Voir une biographie de sainte Macrine, par E. Bouvy, dans *Rev. August.*, I, 265-288.

[2] Césarée de Palestine, d'après Tillemont ; Césarée de Cappadoce d'après Maran.

séjourna pas moins de quatre ou cinq ans. C'est là qu'il se lia d'une étroite amitié avec son compatriote, saint Grégoire de Nazianze, qu'il avait déjà rencontré à Césarée et qui l'avait précédé à Athènes. A son retour en Cappadoce (356), Basile enseigna quelque temps la rhétorique avec succès, mais les entretiens de sa sœur Macrine, lui montrèrent bientôt la vanité de la gloire humaine. Il se convertit [1] et reçut le baptême [2] sans tarder (vers 357).

Macrine venait, à cette époque même, d'inaugurer la **vie monastique** à Annesi. Basile, poussé par la grâce, songeait à l'imiter, mais il voulut auparavant se renseigner sur ce genre de vie. Il visita, en dehors des ascètes formés par Eustathe de Sébaste [3], en Cappadoce, les grands solitaires d'Egypte, de Syrie et de Mésopotamie; dès sa rentrée, il donna ses biens aux pauvres et se retira dans la solitude, sur les bords de l'Iris, en face d'Annesi, près de Néo-Césarée. Il y fut bientôt rejoint par des chrétiens fervents, aspirant à la perfection. Il les groupa suivant le *régime cénobitique* de saint Pachome, mais en formant des couvents beaucoup moins nombreux. Il organisa sagement leur vie et leur donna surtout une forte direction morale et ascétique, par ses *Grandes Règles* d'abord, qui datent de cette époque, et plus tard par les *Petites Règles*, qui doivent avoir été composées lorsque saint Basile exerçait les fonctions sacerdotales à Césarée. Ces deux écrits eurent une grande vogue et ont valu à Basile le titre de législateur du monachisme oriental [4]. Au travail manuel et à la prière, on joignait l'étude : Origène était particulièrement goûté, témoin la *Philocalie* (anthologie origéniste), fruit de la collaboration de Basile et de Grégoire de Nazianze, durant le court séjour que ce dernier vint faire, vers 360, parmi les solitaires de l'Iris.

Basile resta environ cinq ans dans la solitude. Il était encore simple *lecteur*. Le nouvel évêque de Césarée, Eusèbe (362-370), voulut avoir près de lui un homme de cette valeur

[1] Il ne s'agit pas ici de conversion proprement dite à la foi chrétienne, mais de la résolution nouvelle qu'il prit de tendre à la vie parfaite.

[2] L'usage de retarder le baptême existait, au IVe siècle, même dans certaines familles très chrétiennes, bien que la vraie tradition de l'Eglise fût de baptiser les enfants. Saint Basile combattit plus tard l'usage récent, dans l'homélie XIII. Saint Grégoire de Nysse a de même écrit un opuscule *Adversus eos qui baptismum differunt*. *P. L.*, **46**, 415-432.

[3] Voir ci-dessus, p. 307.

[4] Voir P. ALLARD, *Dict. théol.*, 447, et surtout la vie, *Saint Basile*, ch. v, p. 34-45.

et l'ordonna **prêtre,** peu après 362. Basile dut, il est vrai, le quitter bientôt, l'influence qu'il prenait à Césarée ayant excité la jalousie de l'évêque. Mais Eusèbe le rappela vers 365, et il trouva en lui le conseiller prudent dont il avait besoin pour faire face à Valens. Il lui abandonna la plus grande partie de l'administration du diocèse. Basile continuait de mener sa vie austère de moine. En 368, dans une famine qui désola la Cappadoce, il acheva de distribuer ses biens aux pauvres. Enfin, en 370, il fut élu pour remplacer Eusèbe malgré l'opposition du parti arianisant de la ville. Il avait quarante ans.

B) L'**épiscopat** (370-379).

1. Malgré la courte durée de son épiscopat, l'**action pastorale** de saint Basile fut très féconde, car elle était ferme, intense et variée. Il organisa la *vie monastique* en Cappadoce comme dans le Pont. Il régla les fonctions des divers *ordres du clergé* de Césarée. La " liturgie " (canon de la Messe) qui porte son nom lui doit probablement beaucoup, malgré les modifications qu'elle a subies au cours des siècles [1]. Sans doute n'eut-il en cela qu'à développer des œuvres déjà entreprises pendant son sacerdoce [2]. Ses établissements de *bienfaisance* (écoles d'arts et métiers, orphelinats, léproserie, maison de retraite) formaient presque une ville à côté de Césarée [3]. Enfin, il complétait l'instruction religieuse de son peuple par des *homélies* où la richesse du fond s'unit à la beauté classique de la forme. Saint Basile jouissait dans toute la Cappadoce et au delà d'une influence sans pareille. Est-ce pour la diminuer que Valens, en 371, fit diviser cette province? Peut-être. De fait, l'archevêque de Tyane, capitale de la Cappadoce-Seconde, voulut y supplanter l'évêque de Césarée comme métropoli-

[1] De l'avis des critiques, il faut lui attribuer " le noyau primitif de l'*Anaphore* (canon de la messe) qui porte son nom, à condition de borner son action littéraire aux prières seules de la liturgie et d'en exclure les parties mobiles et susceptibles de modifications ". P. DE MEESTER, *Grecques (liturgies)* dans *Dict. Arch.*, col. 1604. Voir *ibid.*, 1595-1604. La " liturgie " dite de saint Jean Chrysostome (dont l'attribution à Chrysostome est fort peu probable) doit être considérée comme indépendante de celle de saint Basile. *Ibid.*, 1596-1598.

[2] Une initiative liturgique qui paraît bien remonter à saint Basile, et avant l'épiscopat (*Regulæ fusius tractatæ*, q. 37), c'est l'institution de *Complies* comme heure canonique. La démonstration en a été faite par le P. Pargoire, dans *Rev. d'hist. et litt. rel.*, 1898, p. 281-288 et 456-467. Voir A. VANDEPITTE, dans *Rev. Aug.*, 1903, p. 258-264. E. FEIRENBACH, *Complies*, dans *Dict. Arch.*, col. 2466-2470.

[3] Voir P. ALLARD, *Saint Basile*, p. 109-111.

tain. Pour défendre dans la mesure du possible les *droits de son Eglise* menacés, Basile envoya comme évêques aux extrémités de son territoire, à Nysse, son frère Grégoire, et à Sasimes, son ami Grégoire de Nazianze. Mais celui-ci ne se décida jamais à s'y rendre, et le premier, peu apte à l'administration, rencontra dans son diocèse des difficultés dont Basile eut beaucoup à souffrir.

2. L'**action doctrinale.** Si grand qu'il ait été comme évêque, saint Basile déploya de plus grandes qualités encore dans *la lutte contre l'Arianisme.*

Après la mort de Constance, un certain *mouvement de réveil* de l'orthodoxie nicéenne eut lieu dans cet épiscopat oriental de Syrie et d'Asie-Mineure, qui avait si lâchement cédé à toutes les exigences impériales, signé toutes les formules. Mélèce d'Antioche était un de ces principaux néo-nicéens. L'Asie-Mineure en comptait un certain nombre. Mais de grands **obstacles** s'opposaient à un retour rapide et général : d'abord la politique du nouvel empereur, Valens, puis les préjugés contre l'ὁμοούσιος des Alexandrins et de l'Occident, et enfin les difficultés intérieures des Eglises et plus particulièrement le schisme de cette Eglise d'Antioche, qui seule, aurait pu, par son exemple, entraîner tous les hésitants. La foi de saint Basile fut toujours franchement nicéenne. Par ailleurs, sa position (Césarée était la vraie métropole de l'Asie-Mineure), ses rapports avec Antioche, la grande métropole syrienne, ainsi que sa haute valeur intellectuelle et morale lui permettaient de se faire écouter de tout l'épiscopat oriental. Il y réussit. Son rôle fut de tout premier plan et vraiment providentiel.

Il refusa d'abord de céder aux **exigences impériales** concernant la foi (371-372); par ses réponses à l'empereur Valens et à son préfet Modeste, il est devenu, comme saint Ambroise, le type classique de l'homme d'Eglise qui résiste aux usurpations de l'Etat [1]. Ce grand exemple fut d'autant plus éloquent que Valens avait dû renoncer à sévir contre l'évêque. Il le laissa sur son siège et lui donna même plus tard une mission en Arménie.

Quant aux difficultés *doctrinales*, saint Basile les résolvait (dans ses traités ou sa correspondance) par l'acceptation simultanée de la formule des **trois hypostases,** chère aux

[1] Le dialogue avec Modeste, préfet du prétoire, arien fanatique et cruel (il fit brûler vifs quatre-vingts ecclésiastiques sur un bateau à Constantinople), a été conservé par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLIII, 48-51. A la menace de l'exil, saint Basile répond : " Je n'appartiens à aucun lieu : cette terre où je suis n'est pas mienne ; en quelque pays que je sois mené, j'y serai chez moi. Pour mieux dire, je sais que toute la terre est à Dieu, et je me considère partout comme un étranger et un pèlerin ". — Modeste ayant dit : " Personne jusqu'à ce jour ne m'a parlé avec une telle liberté ", il réplique : " C'est que peut-être tu n'as jamais rencontré un évêque ! "

Orientaux, et de celle de l'ὁμοούσιος que préféraient les Alexandrins [1].

Pour mettre fin aux **difficultés des Eglises orientales** qui lui paraissaient inextricables, saint Basile compta beaucoup sur un secours de l'Occident, du Pape en particulier, qu'il aurait voulu voir soutenir Mélèce d'Antioche. Il songea même sans doute à faire intervenir l'empereur Valentinien auprès de Valens. Il en écrivit d'abord à saint Athanase [2], mais sans résultats. Il s'adressa au pape Damase [3], dont il reçut peu après des paroles d'encouragement. Sollicitée encore, Rome mit comme condition de son appui direct l'envoi d'une délégation épiscopale qualifiée, ce qui peina beaucoup l'évêque de Césarée [4]. Bientôt saint Damase se déclara nettement pour Paulin, et saint Basile s'en plaignit avec amertume (375). D'ailleurs, cette émotion se calma et deux ans plus tard (377) il écrivit encore à saint Damase pour obtenir, avec l'abandon de Paulin, la condamnation d'Apollinaire [5], un ancien frère d'armes que saint Basile dut combattre pour défendre la foi traditionnelle. Malgré toutes ces épreuves, celle-ci progressait. Il n'assista pas à son triomphe définitif en 381. Il eut, du moins, la joie avant de mourir de voir la paix rendue à l'Eglise d'Orient par le successeur de Valens. Il mourut le 1er janvier 379.

C) **Le Caractère.**

Saint Basile fut appelé *le Grand* par ses contemporains eux-mêmes, et l'Eglise grecque l'a mis au premier rang de ses docteurs " œcuméniques ". (Les autres sont saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome). Saint Athanase avait été surtout un lutteur, et saint Jean Chrysostome fut un moraliste incomparable. Le trait dominant du caractère de saint Basile semble être une *harmonieuse plénitude* des dons les plus divers. L'Eglise a possédé peu d'hommes aussi complets et aussi bien équilibrés. Il a uni à un degré rare le génie de Rome à celui de la Grèce. Il est à la fois un **homme de doctrine,** dont la pensée nette, précise, dirige toute une génération, et un **homme d'action,** au caractère ferme, qui

[1] Voir plus loin, art. V, *Doctrine.*
[2] *Epist.* 67, 69. — [3] *Epist.* 60. — [4] *Epist.* 138, 156.
[5] *Epist.* 263. Toute la correspondance de saint Basile relative au schisme d'Antioche a été longuement étudiée par F. CAVALLERA, *op. cit.*, passim, p. 187-188, la chronologie des lettres. Sur l'attitude générale de saint Basile dans cette question, voir art. V, *Doctrine, Eglise.*

sait ce qu'il veut et prend avec résolution les moyens de le réaliser. C'est un *croyant* à la foi assurée, mais sa foi ne nuit en rien à la culture *classique* dont son enfance a été pénétrée. Il est *philosophe*, quand il lui faut combattre une erreur, préciser la portée d'une expression, définir une vérité, mais sa philosophie ne l'isole pas : il est toujours et partout *l'orateur*, qui reste en contact avec les hommes, sait leur parler et les conduire. Tout cet ensemble de qualités brillantes et solides a permis à saint Basile d'exercer, en peu de temps, une influence considérable, et c'est avec raison que son dernier historien, P. Allard, a vu surtout en lui un homme de gouvernement. Il le fut pleinement, par sa pensée, sa parole, sa direction. Malgré ses aptitudes pour la spéculation, la pente naturelle de son esprit semble l'avoir porté d'abord vers la morale. Au *point de vue littéraire*, saint Basile paraît être le plus **classique** des Pères Grecs ; son éloquence a moins de chaleur entraînante que celle de Chrysostome ; il est moins poète que Grégoire de Nazianze, mais on trouve toujours dans son langage aisé et naturel, savant et orné, une noble et élégante simplicité [1].

II. — ŒUVRES DE SAINT BASILE.

A) Œuvres ascétiques.

La **littérature ascétique** de saint Basile comprend avant tout trois écrits : les *Moralia*, les *Grandes Règles*, et les *Petites Règles*. Il faut y joindre deux discours ou petits traités certainement authentiques (*De judicio Dei*, *De fide*) [2]. Les *trois sermons* [3] qui les précèdent, ouvrant la collection des écrits ascétiques de l'évêque de Césarée, et qui concernent la vie chrétienne en général ou la milice du Christ, la renonciation au monde et les obligations du moine, peuvent être authentiques, mais certains critiques en doutent. Par contre, il faut rejeter le petit *pénitentiel* monastique et le recueil de *constitutions* monastiques, qui suivent les Règles, dans les éditions actuelles [4].

1. Les **Moralia** [5] (τὰ ἠθικά) sont un simple recueil de textes scripturaires, extraits principalement des Evangiles et des Epîtres, groupés en chapitres et précédés d'un résumé succinct qui leur sert d'introduction et de commentaire. Les chapitres sont à leur tour réunis en *règles*. L'ouvrage comprend 80 règles. Les préceptes recueillis ici ne déterminent

[1] Voir P. Allard, *Dict. théol.*, col. 444-445.

[2] Ils sont édités avant les *Moralia* et leur servent comme d'introduction : *P. G.*, **31**, 653-676, 675-692.

[3] *P. G.*, **31**, 619-626 ; 625-648 ; 647-652.

[4] *P. G.*, **31**, 1305-1316, 1321-1428. — Le traité *De vera virginitate*, attribué à saint Basile, appartient plutôt à Basile d'Ancyre. Voir ci-dessus, p. 307.

[5] *P. G.*, **31**, 699-870.

pas spécialement les devoirs des moines, mais ceux de tous les chrétiens en général et des pasteurs de l'Eglise.

2. **Les Grandes Règles**[1] (Ὅροι κατὰ πλάτος), composées entre 358 et 362, ne sont pas un code monastique proprement dit, mais plutôt un résumé de cinquante-cinq entretiens traitant, d'après l'Ecriture Sainte, des questions les plus importantes touchant la vie religieuse. Elles posent surtout des *principes*, qui sont d'ailleurs d'un intérêt vital : ce sont eux, en effet, qui ont présidé à la formation de la vie monastique telle qu'elle s'est propagée alors en Cappadoce et dans l'Asie romaine.

Les **Petites Règles**[2] (Ὅροι κατ' ἐπιτομήν), au nombre de 313, sont, comme les précédentes, une série de réponses, mais plus brèves, à des questions posées sur la vie religieuse. On peut les comparer à des solutions de cas de conscience. L'auteur s'attache ici moins aux principes qu'à leurs *applications*. Ce traité a dû être achevé à Césarée, avant l'épiscopat de Basile.

" L'un et l'autre recueil, observe P. Allard, ne sont que le développement des idées exprimées par saint Basile, dans une lettre[3] où il décrit à son ami Grégoire la vie menée par lui dans le Pont avec les premiers compagnons de sa retraite ".

L'influence exercée par l'évêque de Césarée au point de vue monastique a été considérable, mais il faut bien la comprendre. Elle a surtout consisté dans la diffusion du **cénobitisme restreint,** qui peu à peu a prévalu dans tout l'Orient, et dans la diffusion, par ses *écrits ascétiques*, d'une spiritualité ferme, solide, sérieuse, qui plaisait aux esprits cultivés, à l'élite sinon à la foule des moines[4] ; tel est le grand enseignement des " Règles ". On aurait tort, cependant, de donner à ce mot une portée " juridique ". Saint Basile n'a pas écrit de règle dans le sens strict que nous attachons à ce terme en Occident. Il n'a pas fondé un *Ordre* proprement dit. Les moines byzantins, pas plus ceux qui ont précédé le schisme que ceux qui l'ont suivi, ne sont ni ne se disent des *basiliens*[5]. Tous les monastères y sont autonomes et n'ont même pas entre eux ce lien d'une " règle commune " qui fait surtout l'unité de l'ordre bénédictin en Occident. Pour être plus morale que juridique, l'influence de saint Basile et de son œuvre n'en a pas moins été très réelle[6] en Orient, et jusqu'en Occident, notamment par Cassien.

---

[1] *P. G.*, **31**, 889-1052. Elles sont précédées de deux nouveaux *Discours ascétiques* : 869-888. — [2] *P. G.*, **31**, 1051-1306. — [3] *P. G.*, **32**, 223-233.

[4] Les moines peu instruits (ils étaient peut-être le grand nombre) lui préféraient des ouvrages moins austères, plus anecdotiques, tissés de merveilleux.

[5] Les *Ordres* catholiques de *Basiliens* ont reçu une organisation canonique postérieure.

[6] Voir sur tout ce sujet, J. PARGOIRE, *Basile de Césarée (saint) et Basiliens*, dans *Dict. Arch.*, col. 501-510.

B) Œuvres oratoires.

Elles comprennent : *a*) neuf homélies sur l'Hexaéméron ; *b*) treize homélies sur les Psaumes ; *c*) un recueil de vingt-quatre discours sur divers sujets, tous authentiques, sauf les 2e et 17e. Tous les autres discours qui lui sont attribués sont à rejeter certainement, sauf deux, douteux.

Les **homélies sur l'Hexaéméron** [1] c'est-à-dire sur la création du monde " en six jours ", sont, comme les homélies sur les Psaumes, une œuvre d'exégèse, non pas dans " le sens moderne de critique des textes ", observe P. Allard, mais dans " celui de commentaire religieux ". Basile s'attache à faire le tableau de la création, en développant et expliquant le texte de la Genèse (I, 1-26), qu'il prend à la lettre et dont il condamne les explications allégoriques. " Il rattache à son sujet d'excellentes leçons de philosophie populaire,...(et) de connaissances scientifiques fort imparfaites, comme étaient celles de son temps, Basile fait sortir le spiritualisme chrétien le plus élevé et le plus déficat " [2]. Il fait admirer la sagesse de Dieu manifestée dans le monde sensible. Ces homélies jouirent d'une grande popularité, même en Occident, où saint Ambroise les imita. Basile s'est arrêté au cinquième jour ; saint Grégoire de Nysse composa, pour compléter son œuvre, l'homélie sur la création de l'homme [3]. Ces discours furent prêchés à Césarée pendant une semaine de carême, Basile étant encore simple prêtre.

Les treize **homélies sur les Psaumes** [4] (Ps. 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114, Septante) sont seules considérées comme authentiques. L'auteur les commente verset par verset, mais se préoccupe surtout d'en tirer des applications morales pour l'édification des fidèles. La première est une étude sur les psaumes en général. Ces prédications paraissent aussi antérieures à l'épiscopat. Saint Ambroise les a imitées. Saint Augustin a produit des œuvres analogues, mais qui embrassent tout le psautier.

Dans le **recueil des 24 discours** [5], Basile traite quelques *sujets dogmatiques* (15, De la foi ; 16, sur le Verbe ; 24, Contre les Sabelliens, Arius et les Eunomiens ; etc.) mais surtout des *sujets moraux*, spécialement de la charité : l'homélie 6 contre les usuriers est particulièrement célèbre ; l'homélie 22, sur l'étude des classiques païens [6], montre qu'on " peut en tirer un grand fruit pour l'intelligence même de l'Ecriture " [7] ;

[1] *P. G.*, **29**, 3-208.
[2] P. ALLARD, *Dict. théol.*, col. 445-446.
[3] *De hominis opificio : P. G.*, **44**, 123-256.
[4] *P. G.*, **29**, 209-494. — [5] *P. G.*, **31**, 163-618.
[6] Peut-être faut-il y voir moins une homélie qu'un petit traité.
[7] FÉNELON, *Dialogues sur l'éloquence*, III.

enfin, quatre de ces discours sont des *panégyriques* (5, 18, 19, 23)[1]. Le 17e, sur saint Barlaam, paraît être de saint Jean Chrysostome.

C) Œuvres dogmatiques.

Elles se réduisent à deux traités contre les ariens : un écrit contre les Manichéens, signalé par saint Augustin [2], est perdu.

Le principal ouvrage de ce genre est le traité **Contre Eunome** [3], en trois livres (les livres IV et V des éditions actuelles sont apocryphes) [4], composé vers 364. L'Arianisme d'Eunome était un pur rationalisme : pour lui, l'essence de Dieu réside dans l'innascibilité (le Verbe n'est donc pas vrai fils de Dieu); et cette essence, l'homme peut la comprendre parfaitement. — Saint Basile le réfute directement dans son livre I; le livre II établit la divinité du Fils et sa consubstantialité avec le Père; et le IIIe, la divinité du Saint-Esprit.

L'ouvrage **Sur le Saint-Esprit** [5] fut écrit en 375, à l'occasion des reproches que valut à l'évêque l'emploi de la doxologie : " Gloire au Père, *avec* le Fils et le Saint-Esprit " au lieu de la formule traditionnelle : " Gloire au Père *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit ". Après avoir consacré plusieurs chapitres à l'importance des mots en théologie, Basile démontre, contre les ariens de toute nuance, qu'on doit rendre au Fils et au Saint-Esprit le même honneur qu'au Père, puisqu'ils sont avec le Père une seule et même nature. Il évite cependant les formules trop tranchantes, pour ne pas aller plus loin que le concile de Nicée (qui n'applique pas l'ὁμοούσιος au Saint-Esprit) et ne pas froisser inutilement ses adversaires.

D) **Correspondance** [6].

Le recueil des Lettres de saint Basile en comprend 365 (1-46, antérieures à l'épiscopat; 47-291, datant de l'épiscopat; 292-365, de date incertaine) [7]. Il faut en rejeter comme apocryphes : la correspondance entre Basile et Libanius (Ep. 333-359), les lettres à Julien l'Apostat

[1] Sur sainte Juliette, 5, saint Gordius, 18. *Les quarante martyrs de Sébaste*, 19, enfin, saint Mamas, 23. Le panégyrique sur les XL martyrs est particulièrement célèbre et a inspiré les hymnographes. Voir sur ce point *Rev. August.*, 1903 (t. III), p. 267-274.

[2] *Contra Jul.*, I, 16.

[3] *P. G.*, **29**, 497-774. Voir P. Allard, *S. Basile* (voir, p. 194-196.

[4] Peut-être sont-ils de Didyme l'Aveugle. Voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 23-27.

[5] *P. G.*, **32**, 87-218. Voir P. Allard, *ibid.*, 197-200.

[6] *P. G.*, **32**, 219-1112. Voir Bessières, *La tradition manuscrite de la correspondance de S. Basile*, dans *The Journal of Theological Studies*, 6 articles de 1919 à 1922.

[7] Quelques autres ont été retrouvées depuis la grande édition des maurins.

(39, 40, 41, 360) et peut-être aussi les lettres à Apollinaire (361, 303)[1]. L'ensemble de cette correspondance présente un très haut intérêt. Les sujets les plus divers y sont traités. Les lettres de l'épiscopat sont particulièrement instructives, au point de vue historique, doctrinal ou disciplinaire. Signalons, parmi les *lettres adressées à Amphiloque* d'Iconium, les trois lettres 233, 234, 235, qui sont comme le complément théologique des livres contre Eunome; et trois autres, 188, 199, 217, dites *Epîtres canoniques*, datant de 374-375, qui ont passé dans le droit ecclésiastique oriental : elles règlent, suivant les degrés de culpabilité, la pénitence publique[2]. Ses lettres adressées aux Eglises d'Occident, à cause surtout du schisme d'Antioche, sont aussi très importantes[3].

Nulle part peut-être l'évêque de Césarée n'a porté plus haut que dans sa correspondance la perfection du style; nulle part certainement il n'a mieux révélé, avec la finesse de son esprit, cette variété de dons qui ont fait l'admiration de la postérité.

ARTICLE II. — SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE. VIE ET ŒUVRES.

Bibliographie spéciale.

Edition : *P. G.*, 35-38.

Etudes : A. Benoit, *S. Grégoire de Nazianze, sa vie, ses œuvres et son époque*, Paris, 1876. — E. Dubedout, *De D. Gregorii Naz. carminibus*, Paris, 1901. — M. Guignet, *Saint Grégoire de Naz. orateur et épistolier*, Paris, 1911 : deux études groupées. — Voir aussi Fessler-Jungmann, *op. cit.*, I, p. 532-564. — P. Godet, *Grégoire de Nazianze (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 1839-1844. — F. Martroye, *Le Testament de saint Grégoire de Nazianze*, dans les *Mémoires de la Soc. nat. des Antiquaires de Fr.*, t. **76**, 47 pages; Paris, 1924. — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 (passim). — E. Bouvy, *Les manuscrits des discours de saint Grégoire de Naz.*, dans *Rev. Aug.* I (1902), p. 222-237.

I. — VIE ET CARACTÈRE.

A) Vie jusqu'à l'épiscopat de Constantinople.

Saint Grégoire est dit **de Nazianze,** bien qu'il ne soit pas né dans cette petite ville de Cappadoce (il naquit à Arianze, bourgade voisine), et qu'il n'en ait jamais été évêque : c'est son père qui était évêque de Nazianze. Grégoire vint au monde vers 330, comme son ami saint Basile. Son père et

[1] La lettre 8 appartient à Evagre le Pontique. Voir chap. IX, p. 495.

[2] Voir l'art. V, la doctrine concernant la pénitence et le mariage.

[3] Voir ci-dessus, la Vie de saint Basile, et plus loin, à l'art. V, la doctrine des Cappadociens sur l'Eglise.

surtout sa mère, Nonna, veillèrent avec soin sur sa première éducation chrétienne, mais ils ne le firent pas baptiser, suivant une coutume de l'époque. Après avoir fréquenté les écoles de Césarée [1] et d'Alexandrie, il vint enfin à Athènes, où bientôt Basile, qu'il connaissait déjà, vint le rejoindre. Grégoire, ses études achevées, prolongea son séjour à Athènes et y donna des leçons d'éloquence. Revenu en Cappadoce, vers 359, il reçut enfin le baptême et se laissa bientôt attirer par son ami dans la solitude des **bords de l'Iris.** Aux exercices de l'ascèse ils ajoutaient l'étude, celle des œuvres d'Origène en particulier; la *Philocalie* (écrite vers 360) est la preuve de leur commune admiration pour le maître.

Cependant bientôt le père de Grégoire rappela son fils auprès de lui pour l'aider à gouverner son diocèse, et il trouva en lui un auxiliaire dévoué jusqu'à sa mort (374). Il y eut cependant quelques heures de crise. Quand l'évêque voulut ordonner **prêtre** son fils (vers 362), celui-ci céda un peu par force, mais froissé de la violence subie, il se réfugia ensuite auprès de Basile dans le Pont. Il n'en revint que pour aider son père à maîtriser un schisme dans son Eglise [2]. Le vieil évêque, peu au courant des subtilités théologiques (il s'était converti fort âgé et on l'avait élevé presque aussitôt sur le siège de Nazianze), avait eu la faiblesse ou commis l'imprudence de signer la formule homéenne de Rimini-Constantinople, d'où l'opposition d'un fort parti. Grégoire décida son père à une profession de foi parfaitement catholique, qui satisfit tout le monde et ramena la paix (vers 364). En 371, Basile voulant créer un **évêché à Sasimes** [3], pour résister aux intrusions de l'archevêque de Tyane, Anthime, fit appel à son ami Grégoire. Celui-ci, à contre-cœur, se laissa sacrer, puis bientôt, repris par sa passion de la solitude, il s'enfuit en secret et se réfugia dans une maison de retraite, pour y pleurer sa liberté perdue. Il pardonna plus tard à son ami, mais souffrit toujours de la violence qui lui avait été faite. Les cheveux blancs de son père, dit-il lui-même, l'arrachèrent encore à sa vie solitaire, mais il n'alla vraisemblablement jamais à Sasimes [4].

---

[1] De Palestine sans doute. Voir ci-dessus, art. 1, S. Basile.
[2] Plusieurs critiques placent plutôt ce schisme et sa pacification vers 359-360.
[3] Voir ci-dessus, p. 397.
[4] Voir sur cet incident, P. ALLARD, *Saint Basile*, p. 91-94.

B) L'évêque de Constantinople.

Après la mort, en 374, de son père et de sa mère, Grégoire put enfin se vouer à la vie contemplative. Il se retira dans le monastère de sainte Thècle, à Séleucie en Isaurie. C'est là qu'en 378, après la mort de Valens, les catholiques de Constantinople vinrent le prier de venir relever l'orthodoxie dans leur ville. Saint Basile l'encouragea à accepter. Il s'y rendit enfin, en 379, et ouvrit une petite église dans la maison d'un de ses parents. Les orthodoxes se groupèrent autour de lui. Sa vertu et son éloquence lui recrutèrent bientôt un auditoire sérieux, et l'on put croire que l'Eglise de Constantinople, opprimée depuis quarante ans par les intrigues et les violences des ariens, ressuscitait dans ce modeste sanctuaire. D'ailleurs Grégoire avait lui-même donné à sa chapelle le nom de **Résurrection** (Ἀνάστασις). C'est là qu'il prononça ses plus célèbres homélies, notamment les *cinq discours sur la Trinité*, qui ont valu à leur auteur le titre si mérité de théologien. L'admirable éloquence du saint eut vite fait de conquérir à sa propre foi les sympathies de l'élite cultivée de la ville [1]. Du reste, les difficultés ne lui manquèrent pas de la part des ariens. La tentative d'intrusion de Maxime le Cynique sur le siège de Constantinople le contraria aussi [2]. Cependant, elle n'eut pas de suite, Théodose ayant repoussé Maxime et conduit lui-même à Sainte-Sophie Grégoire acclamé par le clergé et le peuple comme évêque de la ville. Pour lui, il ne se contenta pas de cette intronisation, et il tint à se faire reconnaître plus tard par le concile nouvellement convoqué, à Constantinople même.

Le **concile** s'ouvrit en mai 381, avant l'arrivée des évêques d'Egypte et de Macédoine, et dura trois mois. Il ne comprit au début que des prélats de Syrie ou de l'Asie-Mineure orientale, régions tard venues à l'orthodoxie nicéenne. La plupart étaient partisans de la formule des trois hypostases, regardée, non sans raison, c'était la pensée de saint Basile, comme le complément nécessaire du " consubstantiel " nicéen ; de là, chez presque tous, une certaine animosité contre les

[1] Saint Jérôme vint aussi à cette époque, 379-382, continuer ses études bibliques à Constantinople, sous la direction de saint Grégoire, qu'il considéra toujours comme son maître *(præceptor meus)* et dont il rappela souvent le souvenir. Voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, Paris, 1922, I, p. 59-62.

[2] S. Grégoire songeait à se retirer. On le retint en lui disant : " Si vous partez, vous emportez avec vous la Trinité " ; *Carm. de vita sua*, v. 1100.

Egyptiens et les Occidentaux. En outre, " des questions de personnes maintenaient, sinon un schisme proprement dit, au moins une tension de rapports qui avait perdu tout prétexte doctrinal. Le meilleur esprit de l'assemblée, l'illustre Grégoire de Nazianze, avait au plus haut degré le sentiment de cette situation et de ses dangers " [1].

Le *concile* qui, en vertu de sa convocation et de sa célébration, n'était qu'un concile général de l'Orient, devait mettre fin aux controverses trinitaires et régler les questions du schisme d'Antioche et du siège de Constantinople. Sur ce dernier point l'accord fut vite établi : Grégoire fut reconnu comme évêque et intronisé par Mélèce d'Antioche. La question de l'Eglise d'Antioche se posa de façon aiguë après la mort de Mélèce, survenue sur ces entrefaites. Grégoire et les gens sensés de l'Orient proposaient de reconnaître Paulin, ce qui eût mis fin au schisme *ipso facto;* mais Paulin était soutenu par l'Occident; on le refusa, et c'est Flavien qui fut nommé [2].

C'est Grégoire qui fut appelé, après la mort de Mélèce, à la **présidence du concile,** soit à cause de son grand prestige personnel, soit qu'on ait immédiatement appliqué le canon 3, adopté à cette époque même, qui assurait à l'Eglise de Constantinople la préséance honorifique en Orient. D'ailleurs, il semblait peu fait pour dominer une assemblée dont il n'approuvait pas l'esprit et les tendances [3]. Il songea à plusieurs reprises à se retirer. Lorsque arrivèrent les évêques d'Egypte et de Macédoine qui représentaient des tendances opposées, ceux-ci, ne comprenant pas que Grégoire était au fond leur meilleur allié, eurent la malencontreuse idée de faire des réserves au sujet de sa promotion au siège de Constantinople. Le saint évêque n'y tint plus, donna sa démission sans plus tarder, et après avoir adressé de touchants adieux à cette église de Constantinople qu'il avait tant aimée [4], il rentra en Cappadoce (juin 381).

Saint Grégoire administra quelque temps le diocèse de Nazianze encore privé d'évêque. Et quand, deux ans plus

---

[1] Mgr Duchesne, *Eglises séparées*, p. 178.

[2] Voir F. Cavallera, *op. cit.*, p. 246-255.

[3] Certains prélats étaient " très fiers " d'avoir découvert le célèbre argument des climats : " Ce n'est pas en Occident, c'est en Orient que le Sauveur est né. — C'est aussi en Orient qu'on l'a tué ", répondait le spirituel évêque. L. Duchesne, *Ibid.* Voir Greg. Naz., *Carmen de vita*, vers 1690-1700.

[4] *Orat.* 42 : *Supremum Vale.* Voir surtout la splendide péroraison.

tard (383), il lui en eut fait donner un dans la personne d'Eulalius, il se retira dans son domaine d'Arianze, où il passa ses *dernières années*. C'est de cette époque de sa vie que datent tous ses poèmes. Il mourut en 389 ou 390.

C) Le **caractère de saint Grégoire.** Il est d'usage de l'opposer à celui de saint Basile, et il est aisé de multiplier les contrastes. Mais à trop insister sur ce point on risque de devenir injuste envers le grand ami de l'évêque de Césarée. Sans doute, Grégoire n'était pas doué pour l'action extérieure, ni armé pour la lutte; c'était un caractère hésitant et indécis, un cœur impressionnable et sensible, qui souffrait de tout, et en particulier des exigences de ses meilleurs amis eux-mêmes, quand, par nécessité, elles se faisaient impérieuses, mais qui souffrait plus encore des vulgarités et des vilenies des âmes basses : la **noblesse d'âme,** voilà peut-être le trait qui le peint le mieux. C'est une âme éprise d'un idéal sublime mais non point chimérique, plus portée d'ailleurs à l'admirer et à le faire admirer qu'à y pousser les autres de force, en combattant les tendances contraires qu'il rencontrait sur son chemin. A ces sentiments s'alliait bien une certaine candeur qui le mettait à la merci de l'imposture. Il était généreux [1], désintéressé, même dans les applaudissements qu'il suscitait [2]. Son zèle très réel lui fit plusieurs fois sacrifier les douceurs de la vie contemplative pour laquelle il avait tant d'attraits. En réalité, c'est dans un milieu paisible comme la solitude d'un cloître ou une Eglise bien pacifiée, avec une élite d'esprits capables de le comprendre, qu'il aurait pu donner toute sa mesure et avoir une puissante action doctrinale, pour laquelle il était admirablement doué.

On l'a appelé **le Théologien,** et à bon droit. Il ne faudrait, cependant, pas trop presser le mot, en insistant sur le caractère spéculatif qu'il insinue de nos jours. Saint Grégoire avait peu de goût pour les discussions purement philosophiques. Il est théologien à *la manière des Pères*. Un sens traditionnel très ferme le maintint loin des écueils où son maître Origène en a conduit tant d'autres. — Il avait, par ailleurs, à sa dispo-

[1] Voir son *Testament*.

[2] Il se fit applaudir un dimanche en expliquant l'expression *sabbatum secundo-primum* (Luc, VI, 1), pour montrer à saint Jérôme le peu de valeur qu'il faut attribuer aux approbations incompétentes. Un critique (Grützmacher) a parlé à ce sujet de charlatanerie savante et orgueilleuse, mais il n'a rien compris, ni à la finesse de l'évêque, ni à celle de saint Jérôme qui raconte l'incident (*Ep.* 52, 8). Voir F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, I, p. 60.

sition une *langue* à la fois riche, harmonieuse et pure, nette et précise, où la pensée se moule en formules vigoureuses, d'une plénitude et d'une concision étonnantes, et peut-être est-ce là ce qu'il présente de plus remarquable, avec son éloquence, moins chaude que celle de Chrysostome, mais qui n'entraîne pas moins, par la limpidité de la pensée et la distinction presque recherchée de la forme. Il est par excellence le *théologien-orateur*.

L'**idéalisme à tendance mystique** d'un Origène devait plaire à une telle âme. Si Grégoire n'y puisa pas, comme d'autres, cette énergie morale qui triomphe d'un tempérament débile, il y trouva, du moins, la soumission dans la souffrance, et l'admiration enthousiaste de la beauté toute pure, de cette lumière substantielle qui est unique et en même temps Père, Fils et Saint-Esprit [1], lumière que l'on ne comprend bien, dit-il, qu'en devenant soi-même lumière [2], et en purifiant son âme pour s'élever de la crainte à la sagesse [3]. On ne peut guère douter que ces pensées, semées dans ses discours, ne soient l'expression de sa propre expérience, et elles semblent le peindre sous son vrai jour.

II. — ŒUVRES DE SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

Les œuvres de saint Grégoire se divisent en trois groupes : ce sont des *Discours* ou des *Poèmes* ou des *Lettres*.

1° **Discours** [4]. Les 45 discours qui nous restent de lui sont des chefs-d'œuvre d'éloquence et de doctrine. A ce dernier point de vue, une importance hors pair s'attache aux discours 27-31, intitulés par l'auteur lui-même **discours théologiques** (οἱ τῆς θεολογίας λόγοι) [5], prononcés, en 380, à Constantinople, contre les Ariens. — Dans le *premier* (27), discours préliminaire, Grégoire prend nettement position contre les Eunomiens et expose les qualités que doit avoir celui qui est appelé à parler de Dieu, et dans quelles conditions il en peut parler; dans le *deuxième* (28), il expose l'existence, la nature et les attributs de Dieu, insiste sur son incompréhensibilité (contre Eunome), et explique l'origine de l'idolâtrie; dans le *troisième* (29), il établit l'égalité des trois Personnes et en particulier la divinité et la consubstantialité du Fils, et répond aux

[1] *Orat.* **31**, c. 3.
[2] *Orat.* **40**, c. 37, 38. Lumen efficiamur. Illuminemur oculis, ut recte cernamus.
[3] *Orat.* **39**, c. 8. — [4] *P. G.*, **35-36**. — [5] *P. G.*, **36**, 11-172.

sophismes d'Eunome comme saint Basile l'a fait lui-même dans les deux premiers livres de son traité [1]; dans le *quatrième* (30), il élucide les textes scripturaires objectés par les Ariens; enfin dans le *cinquième* (31), il prouve, par l'Ecriture, la tradition et la réponse aux objections des pneumatomaques, que le Saint-Esprit est une personne divine, non engendrée comme le Fils, mais existant par une procession (ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις) dont nous ignorons, d'ailleurs, la nature.

Deux autres discours (20 et 32), consacrés aux **qualités du théologien,** peuvent être rapprochés de ceux-là. Grégoire s'y élève en particulier contre la *manie théologique* des Orientaux. Tel est l'objet surtout du *discours 32* (sur la modération à garder dans les discussions) : l'orateur montre que discuter sur Dieu ne peut être le fait de tout homme et en tout temps : que les laïques en particulier doivent s'en abstenir à cause du danger d'erreur et du peu de profit spirituel que cela procure [2]. Le *20e discours* aussi exige de ceux qui veulent disserter sur la théologie la science des Ecritures et la sainteté de la vie. L'orateur attaque ensuite Sabellius et Arius, affirme l'unité de nature et la trinité des Personnes en Dieu, expose la différence de la génération divine et de la génération humaine et recommande aux théologiens de se garder d'une curiosité indiscrète touchant la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit [3].

Les **autres discours** de saint Grégoire traitent des **sujets** les plus **variés** : Nous avons ainsi : *a*) des discours *sur les fêtes* (Noël, 38; Epiphanie, 39; Pâques, 1 et 45; Pentecôte, 41, etc...); *b*) *des panégyriques de saints* (saint Cyprien d'Antioche, 24; saint Athanase, 21;) *c*) *des oraisons funèbres* (de son père Grégoire, 18; de son frère Césaire, 7; de sa sœur Gorgonie, 8; de saint Basile, 43); c'est Grégoire qui a inauguré ce genre dans l'Eglise, et il y a suivi les règles des *encomia* païens [4]; *d*) deux *invectives* (λόγοι στηλιτευτικοί) contre Julien l'Apostat (disc. 4 et 5), qui n'ont été composées qu'en 363, après la mort de ce prince et sans doute n'ont jamais été prononcées [5]; *e*) des *discours moraux* (sur l'amour des pauvres, 14, la paix, 22, 23); *f*) enfin des *discours d'occasion*, le concernant lui-même très souvent et expliquant sa conduite [6]. Quelques-uns de ceux-ci jouissent d'une juste célébrité.

Dans le plus important de ces **discours d'occasion,** le 2e, *Sur sa fuite*, composé après son ordination sacerdotale, à son retour auprès de son père, Grégoire nous donne un vrai traité (117 ch.) sur la grandeur du

---

[1] La plus grande partie est traduite dans E. AMANN, *Le dogme catholique dans les Pères*, p. 196-206.

[2] *P. G.*, **36**, 173-212.

[3] *P. G.*, **35**, 1065-1082. Ce discours est intitulé *De dogmate et constitutione episcoporum*. La seconde partie du titre n'est justifiée que par quelques vagues allusions que fait l'orateur à ce sujet.

[4] Voir F. BOULENGER, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Texte, traduction, notes (dans Coll. *Textes et Documents*), Paris, 1908.

[5] *P. G.*, **35**, 531-664, 663-720.

[6] Discours 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 19, 26, 33, 34, 35, 36 et 42.

sacerdoce [1]; il a été imité par saint Jean Chrysostome dans son ouvrage " Sur le sacerdoce " et par saint Grégoire le Grand dans son " Pastoral ". — Les discours 9, 10 et 11 ont trait aux incidents qui signalèrent la promotion de Grégoire à l'*épiscopat*, en 371. — Le 36e fut prononcé à Constantinople peu après la tentative d'intrusion de Maxime et l'*intronisation* officielle de saint Grégoire à Sainte-Sophie. — Enfin, le 42e, qui est un pur chef-d'œuvre d'art et d'éloquence, fut tenu aussi à Constantinople en présence des 150 évêques réunis dans la ville, au moment du *départ définitif* de l'archevêque démissionnaire : il s'y explique sur sa conduite et sur son œuvre dans cette ville qu'il a convertie et adresse d'émouvants adieux à tout ce qu'il y a tant aimé dans le Christ [2].

2° **Les Poèmes** de saint Grégoire ont, soit un but apostolique, soit un but apologétique. On les a groupés en six classes, divisées en deux livres : le *livre I* [3] comprend les poèmes *dogmatiques* (il y en a 38) et les poèmes *moraux* (on en compte 40, concernant, pour la plupart, la virginité); le *livre II* [4] est surtout précieux par les 99 poèmes sur l'auteur *lui-même* (le IIe, **de vita sua**, qui compte 1949 vers, est une précieuse autobiographie) et les 8 poèmes *sur les autres;* on y trouve encore des *épitaphes* (129) et des *épigrammes* (94). On a aussi attribué à Grégoire une longue tragédie, *Christus patiens*, qui est une œuvre byzantine du XIe ou du XIIe siècle. — Les critiques s'accordent à reconnaître que si, dans les œuvres didactiques, la préoccupation de combattre les hérétiques, apollinaristes surtout, a trop souvent brisé l'élan du poète, les poèmes personnels conservent un charme prenant, qui leur vient de leur grâce naturelle et de l'émotion intense, plutôt mélancolique, qui étreint Grégoire chantant ses souffrances. Tous les mètres de la prosodie classique se rencontrent dans son œuvre. On trouve, dans certaines pièces, le plus lointain exemple connu avec certitude de prose rythmée, où l'accent tonique remplace la quantité [5].

3° **Les lettres** de saint Grégoire [6], au nombre de 244 (ou plutôt de 240, car il faut retrancher du recueil les lettres 41, 42, 43 et 243 probablement), datent pour la plupart de la fin de la vie de Grégoire (383-389). Ces lettres, dont l'élégance recherchée du style laisse trop voir que l'auteur écrit pour le public, sont d'une énergique brièveté, dit Bardenhewer. Quelques-unes seulement offrent un réel intérêt pour la théologie : ce sont les lettres 101, 102, (écrites en 382 au prêtre Clédonius) et 202 (écrite en 387), dirigées toutes trois contre l'apollinarisme. La lettre 243, qui explique au moine Evagre, à l'aide d'analogies et de comparaisons, comment la nature divine peut être une malgré la pluralité des personnes, serait aussi fort précieuse si son authenticité était mieux établie. — Le **Testament** par lequel saint Grégoire [7] institua, dès 381, durant son séjour à Constantinople, l'Eglise de Nazianze héritière de tous ses biens, paraît bien authentique, malgré les doutes sérieux qui ont été émis.

---

[1] *P. G.*, **35**, 407-514. — [2] *P. L.*, **36**, 457-492. — [3] *P. G.*, **37**, 397-522, 521-968.
[4] *P. G.*, **37**, 969-1452, 1451-1560. Le VIIIe poème " sur les autres " est de saint Amphiloque. Les épitaphes et les épigrammes sont au t. **38**, 11-82, 81-130.
[5] Sur la poésie de saint Grégoire, voir E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, Nîmes, 1886.
[6] *P. G.*, **37**, 21-388. Sur cette correspondance, voir les études, signalées déjà, de M. Guignet.
[7] *P. G.*, **37**, 389-396. Voir, sur cet intéressant écrit, F. Martroye (*op. cit.*), qui défend son authenticité et le commente avec soin.

ARTICLE III. — SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE. VIE ET ŒUVRES.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, **44-46**.

2° **Etudes** : P. Godet, *Grégoire de Nysse (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 1847-1852. — L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906. — L. Talmont, *Le discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse* (à propos de l'édition L. Méridier, 1908), dans la *Rev. August.*, XIII (1908), p. 742-748. — Voir aussi G. Voisin, *Apollinaire*, Louvain, 1901 (pour la résistance à l'apollinarisme) — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905. — Fessler-Jungmann, *op. cit.*, I, 565-600.

I. — VIE ET CARACTÈRE.

A) **La Vie.** — Saint Grégoire, frère cadet de saint Basile, naquit vers 335 et fut élevé dans sa famille ou son pays natal. Destiné d'abord à l'état ecclésiastique, il fut ordonné lecteur assez jeune; mais il se laissa détourner de sa vocation, devint professeur de rhétorique et se maria [1]. Cependant les représentations de son frère et de Grégoire de Nazianze lui firent bientôt comprendre la vanité du monde. Il quitta sa chaire et vers 360 alla rejoindre ses amis dans la solitude de l'Iris. Il y resta plus de dix ans, jusqu'à ce que Basile l'en retirât, en 371, pour le faire évêque de Nysse, bourgade de la Cappadoce dépendant de Césarée.

Saint Basile n'eut pas toujours à se louer des *aptitudes administratives* de son frère **à Nysse.** Dans plusieurs lettres [2], il se plaint de sa bonhomie et de sa naïveté; plus tard [3], il constatera l'inexpérience absolue de Grégoire dans les affaires ecclésiastiques et le déclarera à peu près incapable de traiter avec le pape Damase, qui a hautement conscience de son autorité. Grégoire rencontra aussi l'opposition arienne dans son diocèse et fut déposé par un synode en 376, mais il y rentra triomphalement après la mort de Valens. Nous le trouvons, en 379, au concile d'Antioche réuni pour mettre fin au schisme. Grégoire s'y fit remarquer, grâce à son beau talent *d'orateur*, et il reçut du concile une mission de confiance en Palestine et en Arabie.

[1] Plus probablement, pense O. Bardenhewer.
[2] *Ep.* 58, 60, 100. — [3] *Ep.* 215.

Inférieur dans les affaires, l'évêque de Nysse s'imposait par son éloquence ainsi que par l'étendue de sa science théologique et philosophique. On le vit bien au **concile de Constantinople** (381), où il fut salué de " colonne de l'orthodoxie ". A la fin du Concile, le 30 juillet 381, Théodose publia une loi excluant des Eglises du Pont comme hérétique notoire, quiconque ne serait pas en communion avec les évêques de Césarée (Helladius), Mélitène (Otreius) et *Nysse* (Grégoire) [1]. Cela prouve, faute de détails précis, le rôle important joué par lui à Constantinople, où il apparut à tous comme l'héritier de la pensée de Basile, choisi par la Providence pour faire triompher l'orthodoxie.

Au point de vue doctrinal, **l'œuvre du concile** se réduisit à la rédaction d'*un canon dogmatique* (can. 1) condamnant les eunomiens, eudoxiens (homéens), semi-ariens (pneumatomaques), sabelliens, marcelliens, photiniens, apollinaristes, et à la composition d'un *Tomos* (*Exposé* doctrinal) sur la question trinitaire (aujourd'hui perdu) ; c'est à cette pièce que se rattachait sans doute le symbole dit " de Nicée-Constantinople ". Si l'évêque de Nysse était en parfaite communion d'idées avec saint Grégoire de Nazianze sur la doctrine, il se séparait de lui sur la manière de régler la question de l'Eglise d'Antioche. Après la mort de Mélèce, il prononça, avec plusieurs autres, l'éloge du défunt et parla de Paulin en termes très durs, allant jusqu'à le traiter d'*adultère* à cause de son " intrusion " [2].

Saint Grégoire de Nysse paraît avoir été goûté, **comme orateur,** à la cour de Constantinople, puisque nous l'y voyons en 385 ou 386 prononcer l'oraison funèbre de la princesse Pulchérie, et quelque temps après, celle de l'impératrice Flaccilla. Il avait dû prendre part au nouveau concile général, qui, en 382, groupa encore à Constantinople la plupart des Pères du IIe concile œcuménique. Il assista encore, en 394, à un autre synode tenu à Constantinople. Après cette date nous le perdons de vue. Il dut mourir vers cette époque [3] (vers 395).

B) **Caractère.** — Saint Grégoire de Nysse a reçu les titres de **Mystique** et de *Philosophe*; ces deux traits réunis le

[1] *Code théod.*, XVI, 1, 3.
[2] Voir P. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 223-225.
[3] Voir divers détails biographiques dans la *Vie de sainte Macrine*, par E. BOUVY *Rev. Aug.*, I (1902), p. 265-288.

peignent à merveille, le premier, plutôt au point de vue moral, le second, au point de vue surtout intellectuel. Beaucoup moins doué que son frère pour l'administration, il a cependant, comme lui, un sens pratique très averti dans l'ordre de l'activité morale, témoin ses écrits ascétiques, plus nombreux même que ceux de Basile. Grégoire y montre la préoccupation constante de conduire *par degrés* son disciple vers *les cimes* de l'union la plus haute avec Dieu, et ce mysticisme est bien digne du fervent disciple d'Origène qu'il fut toujours. Il l'était, d'ailleurs, même par sa trempe intellectuelle.

Esprit moins positif que Basile, orateur moins élégant que Grégoire de Nazianze, aussi théologien qu'eux deux, Grégoire de Nysse est beaucoup plus qu'eux **philosophe.** Il est le plus spéculatif de tous les Pères Grecs du IVe siècle. Il s'est attaché de préférence à montrer comment les données de la raison et les enseignements de la foi, loin de s'opposer, s'accordent entre eux. Il a le goût des définitions nettes, des classifications méthodiques. C'est un homme de cette trempe qu'il fallait pour lutter contre les Eunomiens ergoteurs, mais il a l'excès de ses qualités, et si sa philosophie ne fait pas abstraction de la théologie comme on l'a prétendu, elle " prend le pas sur la révélation, et le raisonnement à outrance obscurcit de temps à autre, plus qu'il ne les sert, les données de la foi " [1]. En philosophie, Grégoire de Nysse est néoplatonicien, et Origène est son maître préféré en théologie : s'il a évité ses plus graves erreurs, il n'a pas su s'en dégager en plusieurs points [2].

II. — ŒUVRES DE SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE.

Son œuvre littéraire comprend des écrits *théologiques*, *scripturaires*, *ascétiques*, et enfin des *Discours* et des *Lettres*.

A) Ecrits théologiques.

Ils sont assez nombreux, quoique d'inégale importance. Nous les classerons d'après les sujets dont ils traitent.

1. Le **Discours catéchétique** [3] comprend, en dehors du Prologue, 40 chapitres. Il était destiné aux maîtres chrétiens qui

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 8. — [2] Voir, à l'article V, l'eschatologie.
[3] *P. G.*, **45**, 9-116. Texte et traduction française par L. MÉRIDIER, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique* (coll. *Textes et Docum.* Paris, 1908).

avaient à instruire des catéchumènes. Il a dû être composé peu après le concile de 381. Grégoire veut que l'exposé des vérités chrétiennes s'appuie sur les données de la raison, sur les principes admis par ceux qu'il faut convaincre, Juifs ou païens : d'où un constant recours à la philosophie. On peut distinguer dans cet ouvrage trois parties : la première (ch. 1-9) traite de Dieu et de la Trinité; la deuxième (ch. 10-32), de l'Incarnation et de la Rédemption; et la troisième (ch. 33-40), de l'application de la Rédemption par les sacrements de baptême et d'eucharistie. — L'auteur réfute, quand l'occasion s'en présente, les manichéens, les ariens, les apollinaristes. — Cet écrit, vraie petite " Somme théologique ", la seule qu'ait eue l'Orient entre le *Peri-Archon* et l'*Exposé de la foi orthodoxe* de saint Jean Damascène, est un de ceux qui nous font le mieux connaître la pensée de Grégoire de Nysse.

2. **Ecrits contre les ariens.** Grégoire en composa plusieurs.

Le *Contra Eunomium* [1] est de beaucoup le plus considérable. Il comprend 12 livres (ou 13, si l'on divise le XII[e] en deux). D'autre part, le livre II (qui est un examen critique de la profession de foi présentée par Eunome à Théodose en 383) ne fait pas partie de l'ouvrage et y a été ajouté plus tard. Ce traité a été composé vers 381. Eunome, dont " l'Apologie " avait été vigoureusement réfutée par l'évêque de Césarée, et qui n'avait pas osé répondre du vivant de Basile, s'était empressé de publier, au lendemain de sa mort, une Apologie de l'Apologie. A la prière de l'évêque Pierre de Sébaste, Grégoire y venge la mémoire de son frère des calomnies d'Eunome, et réfute l'anoméisme avec une vigueur que personne peut-être, sauf saint Basile, n'a dépassée.

Les quatre **opuscules** suivants se rapportent également à la question trinitaire, au moins dans un sens large :

1. *Quod non sint tres dii* [2], adressé à Ablabius;

2. *De fide* [3], dédié à Simplicius;

3. *Adversus Græcos de communibus notionibus* [4] (réfute les polythéistes païens en faisant appel au sens commun).

4. *De Trinitate, ad Eustathium* [5].

---

[1] *P. G.*, **45**, 243-1122. Nouvelle édition V. IAEGER, Berlin, 1921.

[2] *P. G.*, **45**, 115-136.

[3] *P. G.*, **45**, 135-146 (De Patre et Filio et Spiritu Sancto).

[4] *P. G.*, **45**, 175-186.

[5] Non édité dans *P. G.* Voir l'édition OEHLER, *Bibliothek der Kirchenvaeter*, Leipzig, 1858.

Saint Grégoire traite particulièrement de la **divinité du Saint-Esprit** dans un grand discours [1] prononcé à Constantinople, en 383 sans doute, et qui est resté célèbre. Il en parle également dans le discours intitulé (sans raison) *In suam ordinationem* [2].

3. Les **écrits contre Apollinaire** sont moins nombreux; il y en a deux seulement. *a*) Le premier est un court mémoire adressé à l'évêque d'Alexandrie, Théophile, *Adversus Apollinarem* [3], postérieur à 385; *b*) l'autre est la plus importante réfutation qui nous soit restée de l'évêque de Laodicée; c'est l'*Antirrhiticus adversus Apollinarem* [4], qui prend à partie le grand ouvrage d'Apollinaire, intitulé " Démonstration de l'Incarnation à la ressemblance de l'homme ", écrit entre 376-380; il le cite souvent. Contre lui, il démontre : 1) que la chair du Christ n'est pas venue du ciel; 2) que le Verbe n'a pas tenu la place de l'entendement humain dans le Christ. Il répond ensuite, par ordre, à ses objections et expose enfin la doctrine catholique (54, 55, 59).

4. Les **autres écrits dogmatiques** n'ont pas le caractère polémique de ceux qui précèdent, ce sont :

a) Le Dialogue *De anima et resurrectione* (ou *Macrinia*) [5], imité du Phédon de Platon. Grégoire y met sur les lèvres de sa sœur, Macrine, qu'il a assistée à sa mort (probablement en janv. 380), ses propres idées sur l'âme et son immortalité, la mort et la résurrection, ainsi que la restauration finale;

b) le traité *Contra fatum* [6] (contre le fatalisme astrologique);

c) l'opuscule *De infantibus qui præmature abripiuntur* [7] (essai de justification de la Providence au sujet de ces morts prématurées).

B) Œuvres scripturaires.

Nous distinguerons celles qui ont un but *scientifique* de celles qui visent plutôt à l'*édification*.

1. Il faut citer parmi les premières :

a) Le **Liber de hominis opificio** [8] (379), qui complète l'œuvre de saint Basile sur l'hexaéméron, où le VI[e] jour n'avait pas été traité. Grégoire montre, par l'Ecriture et la raison, quel a été, est et sera l'état de l'homme, avant la chute, après la

[1] *P. G.*, **46**, 553-576 (*De Deitate Filii et Spiritus Sancti : Laus Abraham*).
[2] *P. G.*, **46**, 543-554. — Le *Discours contre Arius et Sabellius* attribué à saint Grégoire de Nysse (*P. G.*, **45**, 1281-1302) n'est certainement pas de lui : il a été écrit vers 360; c'est le premier document qui contienne la formule : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Sur ce traité, voir G. Bardy, *Didyme*, p. 17 sq., 69 sq.
[3] *P. G.*, **45**, 1269-1278.
[4] *P. G.*, **45**, 1123-1270. Voir G. Voisin, *op. cit.*, p. 172-177; 348, sq.
[5] Τὰ Μακρίνια. *P. G.*, **46**, 11-160.
[6] *P. G.*, **45**, 145-174. — [7] *P. G.*, **46**, 161-191. — [8] *P. G.*, **44**, 123-256.

chute, dans la vie future. La sagesse de Dieu dans la formation du corps humain est admirablement décrite.

b) Le **Liber in Hexaemeron** [1] (écrit vers 380), qui traite longuement de la création et reprend en quelque sorte le travail de saint Basile, en étudiant diverses questions subtiles ou difficiles que l'évêque de Césarée avait omis, à dessein, d'exposer au peuple. L'auteur y défend à la fois l'écrit de Moïse et celui de Basile, d'où le titre souvent donné à ce traité : Explication apologétique sur l'hexaéméron.

c) L'opuscule **sur la pythonisse** [2], qui affirme, contre Origène, que ce n'est pas Samuel mais un démon qui apparut à Saül.

2. Nous rangerons parmi les écrits exégétiques visant à l'édification les œuvres suivantes :

a) **De vita Moysis** [3], traité sur les voies mystérieuses qui mènent l'âme à la perfection, composé par Grégoire, sur la fin de sa vie, pour répondre à une demande de conseils moraux que lui fit un jeune homme, Césaire. La vie de Moïse n'est que le cadre extérieur des développements de la doctrine spirituelle.

b) Les traités **In Psalmorum inscriptiones** [4] parlent encore de cette même ascension spirituelle de l'âme, et distinguent dans cette marche vers la perfection cinq degrés correspondant aux cinq livres du psautier ; l'auteur explique ensuite les titres dans un sens moral.

c) Les **homélies** de saint Grégoire [5] tendent toutes au même but : non seulement l'homélie *pro octava*, sur le psaume VI, sorte d'appendice aux traités précédents, mais les huit homélies sur l'*Ecclésiaste*, les quinze homélies sur le *Cantique des Cantiques*, les huit autres consacrées aux *Béatitudes* et les cinq qui commentent l'*Oraison dominicale*. C'est une doctrine spirituelle qu'il faut chercher dans ces œuvres, plus peut-être qu'une exégèse proprement dite, surtout pour celles qui concernent l'Ancien Testament. Il est vrai que l'auteur affirme parfois la nécessité de cette méthode, et cela n'est pas sans danger. Les accommodations spirituelles deviendraient alors de vraies œuvres d'exégèse, ce qui est inadmissible.

C) Les **œuvres ascétiques** de saint Grégoire se rattachent à celles qui précèdent.

1. Le traité **De virginitate** [6] est de tous le plus célèbre. L'auteur a directement en vue la *perfection* en général et montre qu'elle fait de l'âme l'épouse du Christ, thème déjà développé à propos du Cantique. D'ailleurs, la virginité proprement dite occupe une grande place dans ce livre, car c'est

[1] *P. G.*, **44**, 61-124.
[2] *P. G.*, **45**, 107-114. Saint Méthode d'Olympe et saint Eustathe d'Antioche s'étaient prononcés dans le même sens.
[3] *P. G.*, **44**, 297-430. — [4] *P. G.*, **44**, 431-608.
[5] *P. G.*, **44**, 607-1302. — [6] *P. G.*, **46**, 317-416.

elle qui purifie le mieux les âmes, et saint Grégoire insiste sur les moyens pratiques de la conserver et de l'accroître.

2. Les **quatre opuscules** [1] suivants sont consacrés à des sujets particuliers : *a*) les exigences du nom chrétien *(De professione christiana); b*) la nature de la perfection *(De perfectione); c*) la piété nécessaire au moine et les moyens d'y progresser *(De instituto christiano); d*) enfin, la nécessité des châtiments *(De castigatione).*

3. La **vie de sainte Macrine** [2], écrite vers 380, est un excellent commentaire pratique, par l'exemple, de la doctrine ascétique et spirituelle dont on trouve la théorie dans les ouvrages que nous venons de signaler.

D) Discours et Lettres.

1. **Discours** [3]. — L'œuvre oratoire de saint Grégoire comprend, en dehors des *homélies* signalées et de quelques autres homélies isolées :

a) des sermons dogmatiques (voir ci-dessus, écrits contre les ariens) ;

b) trois sermons moraux (dont un contre l'habitude de retarder le baptême) ;

c) plusieurs sermons pour les fêtes (Epiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte) ;

d) des panégyriques de saints (SS. Etienne, Théodore, Ephrem, les XL Martyrs, Grégoire le Thaumaturge) ;

e) des oraisons funèbres (Mélèce d'Antioche, Pulchérie, Flaccilla, Basile).

L'éloquence de Grégoire de Nysse a quelque chose de factice et de trop étudié, au moins dans ses oraisons funèbres. Il n'a ni la noble simplicité de Basile ni la richesse de coloris de Grégoire de Nazianze. Il fut cependant très goûté à Byzance, et Photius déclare qu' " aucun rhéteur n'a une phrase aussi brillante, aussi douce à l'oreille ".

2. **Lettres** [4]. Elles sont au nombre de 26, peu importantes dans leur ensemble. La deuxième blâme les abus des pèlerinages en termes que Benoît XIV trouvera un jour excessifs, bien que leur sévérité puisse être expliquée par le désir de prévenir des abus trop réels. D'ailleurs, la lettre 3 en signale les bienfaits, en racontant le pèlerinage fait par Grégoire lui-même en Palestine, vers 380. La lettre à Letoius (vers 390) nous renseigne sur la discipline pénitentielle concernant les apostats et d'autres grands pécheurs : elle est rangée parmi les *Epîtres canoniques.*

---

[1] *P. G.*, **46**, 237-316.

[2] *P. G.*, **46**, 959-1000. Il s'agit ici de la sœur de saint Grégoire et de saint Basile, que l'évêque de Nysse assista à ses derniers moments. Dialogue *De anima et resurrectione*). Voir E. Bouvy, *Sainte Macrine*, voir p. 413.

[3] *P. G.*, **46**, 433-958.

[4] *P. G.*, **46**, 998-1108. Epître canonique. *P. G.*, **45**, 221-236.

ARTICLE IV.
SAINT AMPHILOQUE D'ICONIUM [1].

Saint Amphiloque, né vers 340 en Cappadoce, cousin germain de Grégoire de Nazianze, semble-t-il, exerça quelque temps la profession d'avocat à Constantinople. Vers 370, il rentra en Cappadoce et s'adonna à l'ascétisme. Saint Basile le fit évêque d'Iconium en 373, et entretint avec lui une correspondance en partie conservée et fort précieuse. Il combattit *l'arianisme.* Nous possédons encore la lettre synodale qu'il adressa en 376, au nom des évêques de sa province réunis en concile, aux évêques d'une province voisine, pour les pousser à admettre sans hésitation la pleine divinité du Saint-Esprit. Nous savons aussi qu'il assista au concile œcuménique de 381 et composa un traité sur le Saint-Esprit aujourd'hui perdu. Mais ce sont les *encratites* qui ont le plus attiré son attention. Dès le début de son épiscopat, entre 373 et 381, il les attaquait dans un ouvrage conservé en grande partie, et en 390, il présidait à Side en Pamphilie, un concile réuni contre eux [2]. Amphiloque doit avoir été surtout un **homme d'action,** pasteur d'âmes plutôt que philosophe et théologien [3]. Tel du moins il paraît d'après la correspondance des Cappadociens et les discours qui restent de lui (6 sermons, plus les homélies récemment éditées). — Après le concile de 394 à Constantinople, auquel il assista, l'histoire perd ses traces. Il dut mourir avant 403.

[1] *P. G.*, **39**, 35-130. Edition à compléter par K. Holl, *Amphilochius von Iconium...* Tubingue, 1904 (publie une homélie nouvelle, p. 91, sq.) et par G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig, 1906 (publie une homélie et des fragments).

[2] Les *euchites* furent aussi condamnés à Side. Voir ci-dessus, p. 292-293, note.

[3] Les fragments théologiques d'Amphiloque (*P. G.*, **39**, 97-118) ne sont pas tous authentiques. K. Holl, *op. cit.*, en abuse pour faire de cet évêque un initiateur en théologie, sur la question trinitaire et christologique; c'est un **théologien de second ordre.** Voir L. Saltet, *Bull. Litt. Eccl.*, VII (1905) p. 121-127. Voir aussi F. Cavallera, *Rev. Hist. Eccl.*, VIII (1907), p. 473-497. — Il faut encore sans doute attribuer à Amphiloque la *Lettre à Séleucus*, éditée parmi les œuvres poétiques de S. Grégoire de Nazianze. *P. G.*, **37**, 1577-1600.

ARTICLE V. — DOCTRINE DES CAPPADOCIENS.

Bibliographie spéciale.

1° **Sur la question trinitaire :** J. Schwane, *op. cit.*, II, p. 232-288. — Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, surtout t. III-IV *(passim)*. — J. Tixeront, *La doctrine trinitaire des Cappadociens*, dans *Hist. Dogm.*, II, p. 76-89. — A. Kranich, *Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque*, Braunsberg, 1881. — Voir aussi G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, chap. III *(passim)*.

2° **Sur la christologie et la sotériologie**, voir J. Tixeront, *La christologie grecque au IV^e siècle*, dans *Hist. Dogm.*, II, p. 112-130. — Michel, *Hypostase* et *(Union) Hypostatique*, dans *Dict. théol.*, col. 381 sq., 458 sq. — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, ch. IX et XI. — C. Van Crombrugge, *De soteriologiæ christianæ prim. font.*, Louvain, 1905.

3° **Sur la grâce et l'anthropologie** en général, voir J. Schwane, *op. cit.*, III, 11-20, 41-61, 77-91. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, ch. VI *(passim)*. — J. Van der Meersch, *Grâce*, dans *Dict. théol.*, col. 1566 sq. — J. Rivière, *Justification*, *La doctrine avant le pélagianisme* dans *Dict. théol.*, col. 2081, sq. — E. Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg en B., 1881. — K. Hummer, *Des hl. Gregor von Naz. des Th. Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890. — A. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Wurtzbourg, 1899.

4° **Sur l'ecclésiologie,** voir P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, chap. III. — Du même auteur, *L'ecclésiologie de saint Basile*, dans *Echos d'Orient*, XXI (1922), p. 9-30. V. Grumel, *Saint Basile et le Siège apostolique*, *ibid.*, p. 280-292.

I. — LES SOURCES DE LA DOCTRINE DES CAPPADOCIENS.

L'Écriture et la tradition sont les seules vraies sources de leur doctrine. L'influence de la **philosophie** sur la pensée des Pères Grecs a été moins grande qu'on ne serait porté à le croire d'abord. Les termes οὐσία, ὑπόστασις, φύσις entraient dans son domaine propre, mais ils étaient aussi couramment employés par tous les esprits cultivés. Quelques Pères avaient même de la défiance à son endroit et la rendaient responsable des ravages de l'arianisme ou du manichéisme. Saint Grégoire de Nazianze allait jusqu'à dire que son introduction dans l'Église était comparable à une plaie d'Égypte [1]. Saint Basile était moins absolu et recommandait même la lecture de quelques philosophes [2], mais on ne trouve chez lui de

[1] Oratio XXXII, 25.
[2] Sermon XXII *(De legendis libris gentilium)*.

philosophie proprement dite que dans son traité contre Eunome. Saint Grégoire de Nysse est moins discret et l'on a pu dire qu'il a abusé de la philosophie ou du moins qu'il en a trop largement usé. Cependant même pour lui, elle n'est qu'un instrument. Les vraies sources de sa doctrine sont l'Ecriture et la tradition.

A) L'Ecriture.

Dans l'étude de l'Ecriture les Cappadociens tiennent une position intermédiaire entre l'allégorisme cher aux Alexandrins et le littéralisme de l'Ecole d'Antioche : " En insistant sur le caractère fermé du *canon* des livres saints : en s'attachant à préciser la signification des *termes* d'après leur sens ordinaire dans les écrits bibliques ; en apprenant à considérer les *passages controversés* comme des membres détachés d'un tout dont on ne saurait les séparer pour les entendre correctement, ils avaient marqué les éléments principaux de la méthode historique. Ils avaient pu d'ailleurs rester attachés à l'usage de *l'interprétation allégorique ;* ils n'en avaient pas moins fait faire un grand pas à l'exégèse littérale " [1]. Du reste, il y a un classement à opérer entre les Cappadociens. *Saint Grégoire de Nysse,* fervent disciple d'Origène, pratique très largement l'allégorisme. *Saint Basile,* esprit positif, homme d'action et de gouvernement qui s'occupa avec tant d'ardeur d'éteindre le schisme d'Antioche et de ramener les ariens à la foi de Nicée, réagit davantage contre les influences venues d'Origène [2], bien qu'il eût collaboré à la Philocalie avec *saint Grégoire de Nazianze.* Celui-ci, au contraire, fut davantage impressionné par la méthode de son premier maître et se tint plus proche de son homonyme de Nysse.

B) La tradition.

Si l'Ecriture est la première source doctrinale de nos auteurs, elle n'est pas la seule : *la tradition* en est une autre, plus accessible au commun des fidèles. Les Pères du IV^e^ siècle sont amenés à l'étudier par la nécessité *d'expliquer le développement* qui s'accomplit à leur époque dans la théologie ecclésiastique. " Des *dogmes* sont mis en lumière — celui de la divinité du Saint-Esprit par exemple, — des *formules* sont adoptées — comme l'ὁμοούσιος, — des *usages liturgiques* et rituels prévalent et se multiplient dont l'Ecriture ne fait nulle mention, ou qu'elle n'enseigne que d'une façon incomplète et obscure. Il faut cependant les justifier contre les adversaires, et cette nécessité amène nos auteurs à

[1] G. BARDY, *Didyme l'Aveugle,* p. 204-205.
[2] Il repoussait avec fermeté le pur allégorisme. *In hexaemeron,* IX, 1.

insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à eux, sur un enseignement, une *tradition orale distincte de l'Ecriture* et parvenue des Apôtres jusqu'à nous. C'est la παράδοσις ἄγραφος τῶν ἀποστόλων, τῶν πατέρων [1], dont les apôtres et leurs successeurs se sont servis pour nous transmettre ce qu'ils n'ont point confié à l'Ecriture. Saint Chrysostome la mentionne comme saint Epiphane, comme les Cappadociens. Cette tradition orale offre les mêmes garanties de vérité que l'Ecriture. Les hérétiques la rejettent : ils ont tort " [2].

Les Cappadociens ont été particulièrement amenés à insister sur ce point par la réfutation d'Eunome [3]. C'est dans son traité *Sur le Saint-Esprit* cependant que *saint Basile* développe le mieux sa pensée [4]. Il est vrai que pour établir l'*autorité de la tradition*, il s'y appuie sur des usages qui tiennent plus de la discipline que du dogme et qu'il explique par une discipline de l'arcane remontant aux apôtres cette forme particulière de transmission des vérités révélées. Quelle que soit leur valeur, ces arguments n'en sont pas moins la preuve que, pour lui, il existe une source de la foi distincte de l'Ecriture. *Saint Grégoire de Nysse* prouve de même aux hérétiques la foi de Nicée par l'Ecriture et par une sorte de *prescription*, analogue à celle de Tertullien, qui se confond avec la tradition [5]. *Saint Grégoire de Nazianze* suppose, lui aussi, que des vérités révélées sont connues en dehors de l'Ecriture, mais il insiste plutôt sur l'*illumination* dont a été l'objet, depuis les apôtres, le dépôt révélé, sous l'influence de l'Esprit-Saint [6].

Bien que l'identification de cette tradition orale avec le *magistère ordinaire de l'Eglise* ne soit pas encore faite avec netteté par les Pères du IVe siècle, ils reconnaissent le **droit de l'Eglise** à trancher les controverses, à condamner l'erreur, à décider de la foi. Son *infaillibilité* dans l'exercice de ce droit est implicitement affirmée, et toute l'histoire des controverses et des conciles du IVe siècle serait absolument inexplicable, si on ne supposait ces principes admis par l'ensemble des évêques. Toutefois, on n'avait pas encore déterminé avec précision quels étaient, en dehors des *symboles reconnus*, les organes par lesquels s'exprimait cette foi de l'Eglise. La distinction des *conciles* généraux et particuliers n'était pas parfaitement établie, pas plus que les conditions requises pour

[1] Traditio non scripta apostolorum, patrum.
[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 14-15.
[3] J. SCHWANE, *op. cit.*, III, 426-428.
[4] *De Spiritu Sancto*, 16, 22, 25, 27, 66, 67, 71, 77.
[5] *Cont. Eunom.* IV. — [6] Orat. XXXI, 12, 27.

leur valeur universelle. Pareillement ce n'est qu'au siècle suivant que " l'argument tiré des *Pères* prit toute sa force et reçut sa définitive consécration " [1].

II. — LA TRINITÉ.

Les Cappadociens qui, au point de vue trinitaire, semblent avoir eu pour rôle de ramener à l'orthodoxie les semi-ariens hésitants et de bonne foi, ont en même temps, et pour réaliser cette œuvre, fixé la terminologie orientale sur trois points principaux : *a*) ils ont distingué l'*οὐσία* de l'*ὑπόστασις*; *b*) ils ont précisé le sens de l'*ὁμοούσιος*; *c*) enfin, ils ont défendu la divinité du Saint-Esprit.

A) L'*οὐσία* et l'*ὑπόστασις*.

Saint Basile [2] définit l'*οὐσία* ou la substance : " ce qui est *commun* dans les individus de même espèce (*τὸ κοινόν*), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable sans en désigner aucun en particulier ". Cette *οὐσία* [3], pour exister réellement, doit être complétée, par des caractères propres qui la déterminent, la circonscrivent; la *personne* ou **hypostase** (*ὑπόστασις*) est l'être ainsi déterminé, différencié, l'être concret. Cette définition ne distingue pas assez la personne de l'individu. Cependant, saint Basile posait les bases de cette distinction plus nette en disant que l'hypostase est un être *καθ'ἕκαστον*, c'est-à-dire existant à part soi, bien qu'il n'insistât pas assez sur cette existence propre de la personne, de l'être s'appartenant à lui-même. Par ces distinctions, Basile expliquait l'usage qu'il faisait de la formule origéniste des *trois hypostases*, dans laquelle il voyait le complément indispensable de la définition nicéenne. Les deux Grégoire pensaient de même.

Quant au terme *πρόσωπον*, qui traduit littéralement le mot latin **persona,** saint Basile ne l'acceptait qu'avec réserve à cause de son origine; ce mot venu du théâtre pouvait ne désigner qu'un *rôle joué*, et dès lors favoriser le sabellianisme, pour qui la distinction des personnes en Dieu était seulement l'expression des divers rôles joués par la même et unique

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 17.

[2] *Epist.* 38, adressée à S. Grégoire, son frère, en 362.

[3] Les Cappadociens en parlant de Dieu emploient dans le même sens *φύσις* et *οὐσία*.

personne divine. Le terme hypostase offrait à leurs yeux plus de garanties d'orthodoxie [1].

B) L'ὁμοούσιος.

Les Cappadociens, ayant adopté la formule des trois hypostases chère aux homéousiens, eurent plus d'autorité pour leur faire accepter à eux-mêmes l'ὁμοούσιος, qui leur répugnait tant. On a prétendu que ces docteurs employaient le mot ὁμοούσιος, mais qu'ils l'entendaient dans un sens homéousien, et l'on a distingué ainsi les nicéens du commencement du siècle des **néo-nicéens** de la fin. Ceux-ci ne seraient que des semi-ariens " parlant nicéen ". Cette accusation confond des *divergences de point de vue* avec des différences doctrinales.

La nature même du mystère de la Trinité fait que non seulement nous ne pouvons *comprendre* la pluralité des personnes dans l'unité de nature, mais que nous pouvons difficilement **exposer le mystère** lui-même. Si l'on pose d'abord l'unité de nature, comme on le faisait en Occident et en Egypte, on court le risque de compromettre la distinction réelle des personnes et l'on peut verser dans le modalisme. Si l'on pose d'abord la distinction des personnes, on peut aisément tomber dans le *trithéisme*, mais il est possible de l'éviter si l'on maintient avec soin l'unité divine. Ces deux points de vue sont légitimes et orthodoxes, à condition qu'ils ne soient pas exclusifs [2].

Les **semi-ariens** se plaçaient au deuxième point de vue, posant d'abord nettement la distinction réelle des personnes : mais ils ne maintenaient pas avec assez d'énergie l'unité numérique de substance en Dieu : d'où leur attachement à la formule ὁμοιούσιος, qui conduit logiquement au trithéisme; ὅμοιος indique une ressemblance accidentelle et insinue une distinction substantielle. Les *Cappadociens* virent le danger et y parèrent.

Saint Basile déclare dans une lettre : " Pour nous, selon la parole de vérité, nous ne disons le Fils ni semblable au Père ni dissemblable, car l'un et l'autre répugnent également. Semblable et dissemblable se disent

[1] Basil. *Epist.* 236. S. Grégoire de Nazianze est moins absolu que S. Basile et emploie l'expression avec de justes réserves d'ailleurs. *Orat.* 29 (*théol.* III), 2. Saint Grégoire de Nysse l'emploie aussi. Cependant le mot ne devint d'un usage courant en Orient qu'au Ve siècle.

[2] Le P. Th. de Régnon expose longuement les avantages de l'une et de l'autre méthode dans ses *Etudes... sur la Sainte Trinité*, t. I, Etudes V et VI, p. 302-331, 335-407.

des qualités [accidentelles] et Dieu n'en a pas. Mais, confessant l'identité de nature, nous admettons l'ὁμοούσιος et nous *évitons d'ajouter* [par composition] *au Père*, qui est Dieu en substance, *le Fils engendré*, Dieu aussi en substance, car *c'est là ce que signifie l'*ὁμοούσιος [1]. Du reste, saint Basile accepte que l'on dise : ὅμοιος κατ'οὐσίαν, à condition d'y ajouter ἀπαραλλάκτως, c'est-à-dire, sans aucune différence [2]. **Saint Grégoire de Nazianze** entend pareillement l'ὁμοούσιος d'une identité substantielle absolue : pour lui les personnes sont *distinctes*, *mais non la divinité* qui reste indivise [3]. Il semble avoir condensé toute sa doctrine dans cette formule lapidaire : ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν : *unum* (sunt) *tres divinitate*, et (hoc) *unum* (est) *tres proprietatibus* (personalibus) [4].

Saint Grégoire de Nysse enseigne de son côté que l'οὐσία n'est pas partagée entre les personnes, de façon qu'il y ait trois οὐσίαι, comme il y a trois πρόσωπα. Il prétend, il est vrai [5], que de même que nous disons, en parlant du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qu'ils sont un Dieu et non pas trois dieux, de même en parlant de Pierre, Jacques et Jean, nous devrions dire aussi qu'ils sont un homme et non trois hommes [6]. On n'en peut conclure que pour lui les trois Personnes sont distinctes comme le sont trois hommes. Grégoire se trompe ici non pas sur Dieu, on vient de le voir, mais sur l'homme : abusé par un idéalisme exagéré dû à l'influence de Platon, il n'observe pas qu'entre les hommes, à la différence de Dieu, seule l'essence abstraite est commune, non cette essence *concrète* et réellement existante, en soi, qu'est la personne.

Concluons : la pensée des Cappadociens sur l'ὁμοούσιος est parfaitement orthodoxe : mais ils se sont, plus que saint Athanase, placés au *point de vue* des semi-ariens. Ils ont pu de la sorte les ramener plus aisément à l'orthodoxie nicéenne [7].

C) Le Saint-Esprit.

La divinité du Saint-Esprit était particulièrement attaquée à la fin du IVe siècle. Les Cappadociens ont été les plus vigoureux adversaires des Pneumatomaques et ont consacré chacun un écrit, traité ou discours, à les combattre.

Saint Basile prouve **la divinité du Saint-Esprit** dans tout son ouvrage *De Spiritu Sancto*, bien qu'il évite à dessein de lui

---

[1] *Epist.*, VIII, 3. — [2] *Epist.*, IX, 3.

[3] Ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης. *Orat.* 31 (*théol.* V), 14. — [4] *Ibid.*, 9.

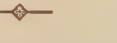
[5] Au début du *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, **45**, 120, 129). Voir T. DE RÉGNON, *op. cit.*, I, p. 376-380.

[6] S. Augustin réfute cette opinion, sans la connaître peut-être, dans le *De Trinitate*, l. VII, VI (n 11); *P. L.*, **42**, 944.

[7] Sur les difficultés du concept grec, et la manière dont les docteurs maintiennent l'unité divine, voir T. DE RÉGNON, *op. cit.*, I, p. 366-408. — Sur l'abus que les anoméens faisaient de la formule ἀγέννητος pour désigner l'essence divine et leur réfutation, par les cappadociens surtout, voir encore T. DE RÉGNON, *ibid.*, II, p. 185-259.

donner le titre de Dieu. Ailleurs, du reste, il est moins réservé, et le déclare formellement Dieu, consubstantiel au Père et au Fils. *Saint Grégoire de Nazianze* développe la même doctrine dans son XXXI[e] Discours, qui se résume dans ce bref dialogue : " Quoi donc? L'Esprit-Saint est-il Dieu? — Assurément. — Quoi donc? consubstantiel? — Oui, puisqu'il est Dieu " [1]. Et l'orateur se plaît à invoquer en faveur de sa thèse l'expérience chrétienne de ses auditeurs. Il s'attache en effet à expliquer par le progrès de la révélation, le silence relatif de l'Ecriture sur l'Esprit-Saint, silence dont abusent les ariens. L'Ancien Testament a révélé le Père et le Nouveau, le Fils ; l'Esprit n'y est qu'imparfaitement manifesté, mais il se révèle maintenant en déifiant les âmes dans le baptême, ce qu'il ne peut faire s'il n'est Dieu.

Saint Grégoire de Nysse, qui est d'accord avec eux sur tous ces points, les dépasse en précision [2] sur la question spéciale de la **procession du Saint-Esprit** que les deux autres ont à peine effleurée. Sa formule est celle de l'Orient : l'Esprit procède du Père *par* le Fils. Néanmoins *le Fils n'est pas un instrument inerte ;* il participe à la production du Saint-Esprit. Il le fait par une causalité qu'il a reçue du Père, qui d'ailleurs ne diminue pas la causalité propre du Père et ne l'empêche pas d'être le premier principe du Saint-Esprit. La doctrine du *Filioque* est ici supposée et insinuée : toutefois la fécondité principale du Père est spécialement mise en relief. L'Eglise grecque s'en tient d'ordinaire à ce point de vue [3]. Cependant *saint Epiphane* se rapproche davantage des Latins, et s'il ne dit pas que le Saint-Esprit *procède* du Père *et* du Fils, il emploie des expressions identiques, par exemple que l'Esprit-Saint est dit *venir* du Père *et* du Fils [4]. Mais saint Epiphane est une exception en Orient et peut-être tient-il sa formule des Latins [5].



[1] *Orat.* 31 (*théol.* V), 10.

[2] Surtout à la fin du *Quod non sint tres dii.*

[3] Sur la théologie patristique du Saint-Esprit, en Orient surtout, voir T. DE RÉGNON, *op. cit.*, tout le vol. IV.

[4] Le Saint-Esprit *est* " ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ "; il est *Dieu* " ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ". Ancoratus, 7, 9.

[5] Didyme s'exprime de même dans le *De Spiritu Sancto*, mais la traduction fait peut-être violence à la pensée de l'auteur.

III. — LE CHRIST.

A) En **Christologie,** les Cappadociens ont maintenu avec force, contre Apollinaire, l'intégrité de la nature humaine du Sauveur, et cependant ils ont évité le dualisme hypostatique de Théodore de Mopsueste. Dans le Christ, il y a deux natures mais non pas deux fils, dit saint Grégoire de Nazianze [1], qui, d'autre part, reconnaît expressément à Marie le titre de θεοτόκος, mère de Dieu. Saint Grégoire de Nysse affirme de même que le Christ n'est pas ἄλλος et ἕτερος, mais ἓν πρόσωπον [2]; il développe même la théorie de la *communication des idiomes*, déjà ébauchée par Origène. — Malgré cette fermeté de leur foi, basée sur la tradition, on trouve chez eux des expressions qui semblent favoriser tantôt le monophysisme tantôt le nestorianisme, mais qu'il faut expliquer d'après l'ensemble de leur doctrine. La terminologie christologique n'était pas encore bien fixée avant les grandes controverses du Ve siècle [3].

B) **Leur doctrine sotériologique** peut se rattacher, avec des nuances diverses, aux trois théories connues [4]. La *théorie réaliste* de la **satisfaction** a les préférences de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Le premier insiste sur la nécessité d'une expiation capable d'apaiser la justice divine et l'impuissance absolue de l'homme à la fournir [5]. Seul le Christ pouvait la donner, et il l'a fait en devenant pour lui pécheur et pour lui victime. Saint Grégoire de Nazianze exprime cette doctrine en une formule d'une vigoureuse concision : le Christ, dit-il, est devenu pour nous " αὐτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα " (péché volontaire et malédiction volontaire) [6].

Saint Grégoire de Nysse s'attache surtout à la **théorie de l'union,** déjà développée par saint Athanase. Il l'exagère même, au point de paraître dire, mais par un simple abus du langage platonicien, que l'humanité du Christ embrassait, de fait, celle de tous les hommes [7]. Saint Grégoire (comme les autres Pères qui ont exposé la même doctrine) ne nie pas le

---

[1] *Epist.* X. — [2] *Contra Eunom.*, V.

[3] Voir J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 120-130. — A. Michel, *(Union) hypostatique*, dans *Dict. théol.*, col. 458-460.

[4] On les a présentées à propos de saint Athanase, p. 342.

[5] *In Psalm.* XLVIII, IV, 3.

[6] *Orat.* 37, I. — [7] *Orat. catech.*, 16, 25, 32.

caractère individuel de l'humanité du Christ, mais il décrit avec vigueur l'efficacité universelle de son œuvre rédemptrice. Du reste, il connaît la théorie de la satisfaction et il y fait parfois allusion [1].

C'est encore lui qui, au IVe siècle, a le plus nettement développé la théorie des **droits du démon**, proposée jadis par Origène. Dans le " Discours Catéchétique ", il affirme que Dieu, qui est juste, ne pouvait nous arracher par la force au démon, dont nous étions devenus la chose. Le démon avait droit à une rançon, qu'il voulait même supérieure à notre valeur réelle. Il l'obtint ; ce fut le Christ ; mais il fut pris dans son propre calcul, tandis que, tel un poisson vorace, qui ignore l'hameçon, il se précipitait sur l'Homme-Dieu, il fut pris dans l'hameçon de la divinité et contraint de lâcher sa proie [2]. — Saint Basile [3] semble avoir approuvé lui-même ce " rachat synallagmatique " dont parle son frère ; mais saint Grégoire de Nazianze, élevé cependant à la même école, le condamnait absolument. C'était, à ses yeux, une véritable injure faite à Dieu de dire que le démon a reçu non seulement une rançon de Dieu, mais un Dieu en rançon [4]. La théologie postérieure lui a donné raison.

IV. — L'ÉGLISE.

Il ne faut pas demander au IVe siècle une **ecclésiologie** complète, un exposé systématique des droits et de la constitution de l'Eglise. Ce point de la théologie, peu développé encore en Occident, l'était beaucoup moins en Orient, où les discussions sur les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation étaient au premier rang des préoccupations des Pères. *L'indépendance de l'Eglise* vis-à-vis de l'Etat, affirmée avec tant de force par saint Basile contre Valens [5], est reconnue par tous, malgré le servilisme d'une grande partie de l'épiscopat oriental. *L'unité de l'Eglise* est aussi nécessaire, tous le comprennent, et la condition essentielle de cette unité, l'autorité du *Siège apostolique*, est indiquée par eux d'une manière plus ou moins nette.

Saint Basile reconnaît que **Pierre** a été préposé aux autres disciples, προκριθεὶς [6] ; et ce mot s'entend d'un vrai chef, comme on le voit par la comparaison avec Didyme, qui, ayant appelé Pierre le chef des apôtres (ὁ ἐν ἀποστόλοις

[1] Voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 155-159.

[2] *Orat. catech.*, 22-24, 26. Le trompeur était ainsi trompé comme il convenait à la sagesse divine, couronnant l'œuvre de la justice. Voir J. RIVIÈRE, *ibid.*, p. 384-388.

[3] *In psalm.* VII, 2 et XLVIII, 3.

[4] *Orat.* 45, c. 22 (tout entier).

[5] GRÉG. NAZ., *Orat.* XLIII, 48-51. Voir ci-dessus, la vie de saint Basile, p. 398.

[6] *De judicio Dei*, 7, (*P. G.*, **31**, 672).

κορυφαῖος)[1], l'appelle ensuite ὁ πρόκριτος τῶν ἀποστόλων[2]. Personne ne doute, au IVe siècle, que les **successeurs de Pierre** ne soient à Rome[3]. L'ami de saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, parlant de Rome au point de vue chrétien, l'appelle la *présidente de tous* (τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων), après avoir reconnu que, de fait, elle exerce en Occident une influence spéciale et salutaire; d'ailleurs, dans le présent comme dans le passé, elle va droit (καὶ νῦν ἔτ' ἔστιν εὔδρομος)[4].

Comment était comprise **cette présidence?** On peut le voir **par les faits.** En voici quelques-uns, auxquels furent mêlés les Pères Cappadociens :

1. Le **concile de 381** reconnaissait à l'évêque de Rome une primauté universelle par le canon 3 qui élevait le siège de Constantinople au premier rang pour l'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) " après l'évêque de Rome " (μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον). La concession de ce privilège honorifique cachait, chez beaucoup d'évêques, l'arrière-pensée évidente d'obtenir (la suite le montra bien) que l'honneur fût accompagné de droits effectifs, comme ceux du Pape (qui, d'ailleurs, ne venaient point d'un concile).

2. En 377, le pape Damase porta **contre Apollinaire,** suffragant d'Antioche, et Timothée, évêque apollinariste de Béryte, une condamnation doctrinale qui fut docilement reçue par les évêques d'Egypte (concile d'Alexandrie, 378), de Syrie (concile d'Antioche, 379), et enfin de tout l'Orient, à Constantinople, 381[5]. Saint Basile avait explicitement sollicité (377) cette intervention[6].

3. L'évêque de Césarée reconnaissait au pape le droit **de rétablir sur leur siège** des évêques déposés : c'est le cas d'Eustathe de Sébaste, rétabli par le concile de Tyane à la demande de Libère, 367, et dont Basile sollicite de nouveau la déposition[7], ou d'assurer la légitimité définitive des évêques nommés : toute la question de l'Eglise d'Antioche se ramène à cela.

---

[1] *De Trinitate*, I, 27. Il dit encore : Πέτρος, ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων. *Ibid.*, II, 10. — [2] *Ibid.*, II, 18.

[3] Voir *Introduction du Livre II*, p. 296, sq.

[4] *Carmen de vita sua* (v. 568-572. *P. G.*, **37,** 1068). Saint Grégoire vient d'opposer la vieille Rome et la nouvelle au point de vue politique. Il parle ici au point de vue religieux. Voici le texte traduit en latin : " Quod spectat *ad illorum fidem*, vetus quidem jamdudum atque etiam nunc recte currit, Occidentem totum devinciens salutari doctrina, quemadmodum par est, ut *quæ universis præsidet*, totam colat Dei concordiam ". Plus loin (v. 1690-1700), il réfute avec esprit ceux qui voudraient, se basant sur le soleil, établir la supériorité de l'Orient. Voir ci-dessus, p. 407, note 3.

[5] Ce concile qui, dans son canon I, fixe aux patriarches d'Alexandrie et d'Antioche les territoires où s'exerce leur autorité, ne songe pas à fixer de telles limites à l'évêque de Rome, malgré l'éclat de cette intervention récente dans un diocèse suffragant d'Antioche, et malgré les animosités de beaucoup de ses membres contre l'Occident, preuve évidente que les droits du Siège apostolique sont indiscutables. Le concile les reconnaît, au moins implicitement.

[6] *Epist.* 263 (de 377). — [7] *Ibid.*

4. Dans cette grave affaire du **schisme d'Antioche,** il prit parti contre Paulin, mais il croyait d'abord à une certaine reconnaissance de Mélèce par Rome [1], et quand il ne fut plus possible de douter du contraire, il crut à une erreur de fait, préjudiciable à la foi. De là, une certaine vivacité contre saint Damase dans des lettres privées [2]. D'ailleurs, l'autorité du pape n'est jamais mise en doute ; saint Basile parle même de "l'éminente dignité" [3] de l'évêque de Rome, et ses récriminations n'auraient pas de sens, si Damase n'avait pas, à ses yeux, de réelles obligations même en dehors de la foi, vis-à-vis des Eglises d'Orient. La démarche contre Apollinaire dont il vient d'être question, a une tout autre importance pour l'ecclésiologie du IVe siècle [4].

V. — LA GRÂCE ET LES SACREMENTS.

A) La grâce.

La doctrine des Pères Cappadociens sur la grâce concerne surtout l'*état actuel* de l'homme. Sans doute, comme saint Athanase, qui a particulièrement insisté sur ce point [5], ils rappellent à l'occasion que l'homme a joui primitivement d'un état de béatitude, caractérisé par l'exemption de la souffrance et l'immortalité d'une part, et de l'autre, par une intime union avec Dieu [6] provenant de la charité et de la possession d'une pure image de Dieu dans la sagesse et la liberté parfaite [7].

Il est d'usage de redire, depuis Petau, que les Pères grecs font à peine mention du **péché originel.** Il ne faut pas exagérer la portée de cette assertion. Plusieurs signalent la souillure originelle et lui donnent le nom de péché. D'après saint Athanase, le péché a passé d'Adam sur tous les hommes [8] et Didyme l'appelle l'ancien péché : παλαιὰ ἁμαρτία [9]. *Saint Basile* le qualifie le péché prototype : τὴν πρωτότυπον ἁμαρτίαν, celui qu'Adam nous a transmis : τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν [10]. *Saint Grégoire de Nazianze* parle de même de notre

[1] A cause de lettres apportées par Sylvain de Tarse au concile de Tyane. *Epist.* 67.

[2] *Epist.* 214, 215, 239, auxquelles évidemment on ne saurait attribuer la valeur de traités doctrinaux. — [3] *Epist.* 239.

[4] La pensée de saint Basile touchant cette question a été exposée avec des divergences assez sensibles, par F. CAVALLERA, *op. cit.*; P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 85-115 et l'*Ecclésiologie de S. Basile*, dans les *Echos d'Orient*, 1922, p. 9-30; V. GRUMEL, *S. Basile et le Siège apostolique*, *ibid.*, 1922, p. 280-292.

[5] Dans le *Contra Gentes* et le *De Incarnatione.*

[6] BASIL., *Hom.*, IX, n. 6, 7. — GREG. NAZ., *Orat.*, XLV, 8.

[7] GREG. NYSS., *De hominis opificio*, 16, 17. Dans cet écrit, l'auteur émet, à titre d'hypothèses, certaines idées étranges sur l'état primitif de l'homme.

[8] *Contra arianos*, I, 51.

[9] *De Trinit.* II, 12; *P. G.*, **39**, 684,

[10] BASILE, *Hom.* VIII.

premier péché [1]. Le plus grand nombre des textes cependant, ne contiennent que des formules équivalentes chez les Pères grecs; le péché originel, à cause de sa nature particulière, est plutôt désigné par les mots *souillure* (ῥύπος), *corruption* (φθορά), *malédiction* (κατάρα), *condamnation* (κατάκρισις), *dette* de famille (χρέος χειρόγραφον πατρῷον), etc. [2]. *Saint Grégoire de Nysse*, dans son traité *De infantibus qui præmature abripiuntur*, semble même peu préoccupé de cette souillure originelle [3].

L'homme déchu reste *libre*. Les Pères grecs ont tous insisté sur ce point, soit pour réfuter le manichéisme, soit par tendance particulière à mettre en évidence le rôle de l'homme dans la sanctification. Ils n'ont pas du reste omis de signaler à l'occasion le rôle de **la grâce,** non seulement de la grâce *sanctifiante* proprement dite, qui est présentée surtout comme une "divinisation" de l'homme par l'Esprit-Saint [4], dans le baptême, en application des mérites du Christ, mais de la grâce **actuelle.** Touchant celle-ci, nous rapporterons seulement la pensée de *saint Grégoire de Nazianze*, qui s'en exprime avec grande clarté. Il attribue expressément à la grâce le commencement et la fin de tout bien [5]. Tous les biens que nous possédons viennent de *Dieu* [6], notamment les biens spirituels. Sur ce dernier point, il déclare, dans un texte capital que nous devons analyser [7],

1. que l'appel à la sainteté vient de Dieu et non des aptitudes naturelles;
2. qu'on ne peut vouloir avec rectitude sans la grâce;
3. que l'élection même du bien voulu est de Dieu;
4. que si nous sommes sauvés, cela est l'œuvre et de Dieu et de nous;
5. que *notre vouloir* même étant de Dieu, *tout est de Dieu* [8].

---

[1] Greg. Naz., *Orat.* XIX, 13.

[2] Voir M. Jugie, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 894-897.

[3] Saint Augustin (*Cont. Jul.*, l. I; *P. G.*, 44, 641 sq.) s'appuie surtout, parmi les orientaux, sur saint Grégoire de Nazianze, n. 15, saint Basile, n. 16-18, saint Jean Chrysostome, n. 21-29, notamment sur une homélie de ce dernier *ad neophytos* (perdue) contenant la formule : χειρόγραφον πατρῷον, n. 26.

[4] Si l'Esprit-Saint n'est pas adorable, πῶς ἐμὲ θεοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος; demande saint Grégoire de Nazianze. *Orat.* XXXI, 18.

[5] Παρ' οὗ καλὸν ἅπαν καὶ ἄρχεται καὶ εἰς τέλος ἔρχεται. *Orat.* VI, 12.

[6] En voir une belle énumération dans *Orat.* XIV, 23.

[7] *Orat.* XXXVII, 13.

[8] Quoniam *velle* quoque ipsum a Deo est, optimo jure *totum* Deo assignavit. εἶτα, ἐπειδὴ καὶ τὸ βούλεσθαι παρὰ Θεοῦ, τὸ πᾶν εἰκότως ἀνέθηκε τῷ Θεῷ.

Cela du reste n'exclut pas la coopération, sur laquelle l'orateur insiste aussitôt après et à la fin de son discours [1].

B) **Sacrements.**

Sur cette question, rappelons seulement les points suivants, particulièrement dignes d'intérêt.

1. Les Cappadociens admettaient encore la **rebaptisation,** défendue au IIIe siècle par Firmilien de Césarée. Ils admettaient la validité du baptême des schismatiques, mais non celui des hérétiques, de ceux qui rejettent la vraie foi traditionnelle [2]. — Sur ce point les Cappadociens représentent une tradition locale, qui a dû céder, depuis lors, à la tradition générale et apostolique.

2. La doctrine des Cappadociens sur l'**eucharistie** est, le plus souvent, simplement traditionnelle. On trouve cependant dans saint Grégoire de Nysse un essai d'explication scientifique qu'il faut citer [3]. Le pain mangé par le Christ durant sa vie mortelle, dit-il, se transformait peu à peu en son corps; de même, le pain sanctifié par la parole de Dieu est converti instantanément (εὐθύς) au corps du Verbe de Dieu, et nous-mêmes, en nous unissant à ce corps, nous sommes divinisés. Il ne s'agit pas ici d'*impanation*, car pour saint Grégoire le corps eucharistique du Christ est le même que son corps historique. Cette explication est imparfaite, mais loin d'être contraire à la transsubstantiation, elle y conduit, car le changement envisagé par lui est une conversion de la nature (φύσις) des oblats, de leurs éléments essentiels (στοιχεῖα) [4].

3. Le sacrement de **pénitence** a une réelle efficacité pour les Cappadociens. Saint Grégoire de Nazianze a bien mis ce point en lumière contre les novatiens [5] : il compare la pénitence à un baptême, le baptême de larmes [6]. Saint Basile et son frère précisent davantage les conditions auxquelles le pardon est accordé par l'Eglise au nom de Dieu. Dans leurs Epîtres *dites* canoniques [7], ils établissent avec soin des classifications

---

[1] *Ibid.*, 15 et 21-22.
[2] Basil., *Epist.* 188, can. 1; 147, can. 2. Greg. Naz., *Orat.* xl, 26.
[3] *Orat. catech.*, 37.
[4] Voir P. Batiffol, *L'Eucharistie* (8e éd.), p. 397-407.
[5] *Orat.* xxxix, 17-19.
[6] Dans ce passage saint Grégoire distingue **six espèces de baptêmes :** 1. le baptême de Moyse, *in aqua* ou *in nube et in mari;* 2. celui de Jean, *in pœnitentiam;* 3. celui du Christ, *in Spiritu;* 4. le baptême de sang ou martyre; 5. le baptême de larmes ou pénitence; 6. enfin, le baptême de feu dans l'autre vie (*ibid.*, 19). — [7] Voir ci-dessus, p. 404 et p. 418.

de fautes et de peines. Remarquons que, pour certaines fautes, la peine durait toute la vie, par exemple pour les apostats [1].

4. La doctrine de saint Basile sur **le mariage** donne lieu à des difficultés. Il déclare nettement dans les *Moralia* [2] " qu'il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme [même adultère, c'est de cela qu'il est ici question] d'en épouser une autre, et à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre ". Le mariage est donc indissoluble, même en cas d'adultère. Cependant les peines infligées dans les *Epîtres canoniques* ne correspondent pas à ces principes, et le mari n'est pas *puni* comme adultère s'il se remarie. Il faut voir là sans doute une concession *pratique*, dans l'*ordre pénitentiel* seul, concession faite à l'usage existant, fondé sur la loi civile, d'après lequel l'adultère était (ou du moins avait été longtemps) puni chez la femme seule [3]. Saint Grégoire de Nazianze proteste dans un de ses discours [4] contre cette inégalité si opposée à l'esprit évangélique.

VI. — LA VIE CHRÉTIENNE.

Les Pères du IV^e^ siècle ont été presque tous d'infatigables adversaires de l'hérésie. On a profité de ce trait pour opposer leur **orthodoxie** à l'intensité de la *foi directe*, de la religion vécue, qui caractérise les Pères des siècles antérieurs. Ces généralisations sont excessives. La préoccupation d'orthodoxie ne détruit pas, chez eux, le sens chrétien, ne fait pas abstraction de " l'expérience religieuse "; elle s'y surajoute comme un complément nécessaire. De fait, *saint Athanase*, le plus intrépide lutteur du siècle, fonde toute sa théologie, nous l'avons vu, sur le rôle de la divinité du Christ et celle de l'Esprit-Saint dans la sanctification des âmes, dans la vie chrétienne : la déification de l'homme est impossible si le Christ n'est pas Dieu, répète-t-il sans cesse, tellement il a compris que les dogmes sont le cœur de la religion. Nous retrouvons ce même caractère chez les *Cappadociens*.

---

[1] BASILE, *Epist.* 217, n. 73.

[2] *Règle* LXXIII, c. 2. Voir dans le même sens saint Jean Chrysostome, p. 480.

[3] Voir, sur ce point, notre étude, *Le divorce au IV^e^ siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile*, dans les *Echos d'Orient*, 1920, p. 295-321.

[4] *Orat.* XXXVII, 6, 7. Dans ce discours saint Grégoire ne commente pas en détail les textes scripturaires sur l'unité matrimoniale, mais il en affirme le principe avec force, allant jusqu'à déclarer que le *second mariage* (après la mort du conjoint) est une pure tolérance, et que le troisième (dans le même cas) est un péché (παρανομία). *Ibid.*, 7, 8.

Avant de s'adonner à la théologie et à la controverse, ils ont cherché à réaliser la **perfection chrétienne** dans la vie monastique, qui les a en effet conduits à la vraie " philosophie ". Les œuvres ascétiques de saint Basile ne sont que le fruit de son expérience religieuse. Celles de son frère Grégoire, qui lui ont valu le titre de Mystique, ne sont pas moins remarquables. Saint Grégoire de Nazianze a, moins qu'eux, écrit dans ce genre, mais il a partagé leur vie; bien plus, ses inclinations pour la vie contemplative lui inspiraient du dégoût pour l'action extérieure. Ses discours même les plus doctrinaux montrent encore, à bien des traits, que ses études théologiques, si hautes qu'elles fussent, n'étaient que l'épanouissement d'une vie chrétienne intense [1].

Cette profondeur de vie chrétienne s'allie chez eux à la **culture classique** la plus complète. Ils sont, avec saint Jean Chrysostome, ceux en qui a été le mieux réalisée la fusion de l'hellénisme et du christianisme. Sans avoir grande confiance dans la philosophie proprement dite [2], ils aiment la formation intellectuelle qu'elle donne et les chefs d'œuvre antiques, dans lesquels ils ont appris l'art de bien dire, leur paraissent encore utiles aux jeunes chrétiens eux-mêmes. Dans le célèbre écrit où il les leur recommande [3], on l'a bien remarqué [4], saint Basile ne vise pas seulement l'éducation esthétique, mais l'éducation morale elle-même, dans toute la mesure où celle-ci est inséparable d'une formation humaine complète et solide [5]. A la même époque, en Occident, saint Augustin utilisait, plus largement peut-être encore, les trésors de l'antiquité classique de Rome, dans la *Cité de Dieu* surtout, et il se plaisait à noter [6] tout ce que le christianisme pouvait utiliser avec fruit, au point de vue moral et spéculatif, dans l'école de Socrate, et notamment chez Platon. Il n'existe, à ce point de vue, entre l'évêque d'Hippone et les Cappadociens, que de bien légères différences.

---

[1] Voir quelques traits p. 409. Rappelons encore qu'il prouve la divinité du Saint-Esprit en faisant appel à l'expérience religieuse des chrétiens. *Orat.* XXXI. Voir aussi *Orat.* XLI (pour la Pentecôte), 9-18.

[2] Il faut faire exception, nous l'avons vu, pour saint Grégoire de Nysse.

[3] *P. G.*, **31**, 563-590. (De legendis libris gentilium).

[4] *Christus*, 1916, p. 1073.

[5] Dans le même sens, au sujet de S. Grégoire seul, voir H. PINAULT, *Le Platonisme de S. Grégoire de Nazianze*, La Roche-sur-Yon, 1925.

[6] *Cité de Dieu*, l. VIII principalement.

VII. — ESCHATOLOGIE.

L'eschatologie occupe une grande place dans la théologie cappadocienne ou plutôt dans celle de saint Grégoire de Nysse. C'est ici qu'il a été le plus influencé par Origène. Le **millénarisme,** fondé sur une interprétation trop littérale de la Bible, avait été définitivement tué par le grand Alexandrin. On ne paraît même plus admettre de délai après la mort pour la *vision de Dieu* par les âmes justes, dans l'Orient grec [1].

Plus précis qu'Origène, la plupart des Pères orientaux du IVe siècle enseignent l'identité même matérielle [2] **du corps ressuscité** et du corps actuel. *Saint Grégoire de Nysse* essaye d'expliquer comment cela sera possible. Pour lui, l'âme reste attachée d'affection à ce corps qui lui a servi de demeure; elle le suit dans ses multiples transformations; bien plus, elle a reçu en elle l'empreinte de la *forme* du corps, laquelle reste immuable au milieu des évolutions des atomes : l'âme pourra donc aisément par là reconnaître les éléments qui lui appartiennent [3].

Ailleurs, saint Grégoire décrit *l'état des corps ressuscités;* ce sera celui-là même qu'Adam nous a fait perdre. Mais dans cette description, il a, à la suite d'Origène, glissé dans une erreur dont saint Germain de Constantinople a vainement essayé de le disculper, **l'apocatastase universelle.** On a résumé ainsi sa pensée : " La purification des méchants après la mort sera plus ou moins longue suivant leurs crimes, mais enfin il faudra que le mal vaincu disparaisse et que Dieu règne tout en tous, que tous [même les démons] participent à ces biens que ni l'oreille, ni les yeux, ni l'esprit de l'homme ne sauraient atteindre et comprendre " [4]. Saint Grégoire de Nysse est à peu près seul, au IVe siècle, à défendre de telles théories [5]; l'éternité de l'enfer est enseignée avec netteté, par saint Basile notamment. Saint Jean Chrysostome [6] et saint Cyrille de Jérusalem [7], qui l'enseignent aussi, croient cependant à la possibilité d'une mitigation des peines des damnés.

---

[1] Grég. Naz. *Orat.* VII, 21. — Greg. Nys., *Orat. in funere Pulcheriæ.*

[2] Pour Origène, cette identité venait exclusivement de la forme, la matière se renouvelant sans cesse dans le corps. Voir ci-dessus, p. 204.

[3] *De anima et resurrectione*, *P. G.*, 46, 73-80. *De mortuis*, *P. G.*, 46, 532-536.

[4] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 200.

[5] *Orat. catech.*, 29, 35. — *De anima et resurr.*, *P. G.*, 46, 72, 104, 105, 152, 157.

[6] *In Philipp.*, hom. III, 4. — [7] *Catéch.*, XXIII, 10.

CHAPITRE V.

Apollinaire de Laodicée.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

Editions : *P. G.*, 33, 1313-1538 (*Metaph. in Psalm.* et fragments). — H. LIETZMANN, *Apollinaris von L.* (études et textes), Tubingue, 1904.

Etudes : G. VOISIN, L'*Apollinarisme*, Louvain, 1901. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 94-111.

I. — VIE D'APOLLINAIRE. — SON ŒUVRE CATHOLIQUE.

Apollinaire naquit, vers 310, à **Laodicée,** port syrien, au sud d'Antioche, où son père, Apollinaire *dit* l'Ancien, originaire d'Alexandrie, enseignait la grammaire et fut plus tard ordonné prêtre. Il fit de solides études littéraires et philosophiques; c'est Aristote, beaucoup plus que Platon, qui fut son maître en philosophie. *Sous Constance*, l'évêque de Laodicée était arien. Apollinaire soutint contre lui les orthodoxes; il reçut saint Athanase revenant d'exil en 346 et eut à endurer lui-même diverses vexations. *Sous Julien*, il composa avec son père, plusieurs ouvrages destinés, sans couleur de religion, à mettre à la portée des jeunes chrétiens, les chefs-d'œuvre classiques et à annuler l'effet des lois impériales [1]; il écrivit aussi contre Porphyre un grand ouvrage, en 30 livres, qui fut la plus brillante réfutation de ce philosophe, au dire de Philostorge; enfin, il combattit Julien lui-même, dans un traité *Sur la Vérité* [2].

C'est vers cette époque, 360-361, qu'Apollinaire fut porté sur le siège de Laodicée par les orthodoxes de la ville, tandis que les ariens se groupaient autour de Pélage. De brillantes qualités faisaient de lui un des personnages les plus en vue du clergé oriental. On s'accordait à reconnaître en Apollinaire un homme supérieurement doué au point de vue intellectuel, d'une **science étendue,** en matière tant profane que sacrée. Littérateur, théologien, exégète, polémiste, il était par la fécondité de sa plume et la distinction de son esprit l'un des pre-

[1] SOCRATE, *Hist. Eccl.*, III, 16. SOZOM., *Hist. Eccl.*, V, 18. La *paraphrase des psaumes*, en vers, qui est dans *P. G.*, *(loc. cit.)* n'est pas d'une authenticité bien sûre. — [2] SOZOM., *ibid.*

miers écrivains ecclésiastiques de son temps. D'ailleurs, sa vertu paraissait solide et sa piété sincère. Philosophe d'une rare puissance, il fut l'ami de saint Athanase et le frère d'armes des Cappadociens dans la lutte *contre l'arianisme :* il composa un ouvrage " Contre Eunome "; il réfuta Marcel d'Ancyre; il s'en prit même à Origène et à Denys d'Alexandrie, accusés de subordinatianisme.

En **exégèse,** " il est un maître incontesté, dit M. Voisin. S'il est égal aux Cappadociens sur le terrain théologique, il leur est supérieur par ses commentaires sur l'Ecriture, grâce principalement à sa connaissance de l'hébreu " [1]. Saint Jérôme, qui vint l'entendre vers 377, lui attribue " d'innombrables volumes sur la Sainte Ecriture " [2]. Il n'en reste que des citations ou des fragments conservés dans les Chaînes. Ces commentaires donnaient en quelques mots une explication littérale du texte et en faisaient ressortir les leçons morales.

II. — L'ERREUR D'APOLLINAIRE. — SA CONDAMNATION.

Si par son culte du sens littéral, Apollinaire se rattachait à *l'Ecole d'Antioche,* il s'en écartait totalement dans sa **conception christologique.** A Antioche, en insistant sur le littéralisme scripturaire, on était amené à mettre au premier plan le côté humain du Sauveur, à faire ressortir la *perfection de l'homme* dans le Christ. On le faisait même parfois en termes tels que *l'unité personnelle* en était compromise et qu'il semblait impossible que cet homme parfait fût en même temps Dieu : ce dualisme excessif conduisait par une voie détournée à l'arianisme. Apollinaire jugea cette conclusion inéluctable, et pour maintenir l'unité de personne en Jésus-Christ, c'est-à-dire pour défendre sa personnalité divine, il crut nécessaire de tronquer son humanité : il affirma que le Christ n'avait pas d'âme humaine et que le Verbe en tenait lieu. Il lui manquait une notion précise de la *personne.* Sa réfutation du dualisme exagéré était excellente; sa propre construction fut ruineuse, et il n'eut pas la vertu de se soumettre au magistère de l'Eglise quand elle lui parla au nom de la tradition.

C'est au **concile de 362,** à Alexandrie, que les deux écoles rivales se heurtèrent pour la première fois. Quelque disciple d'Apollinaire reprocha à des représentants de l'Ecole d'Antioche de dire que " le Verbe du

[1] G. Voisin, *op. cit.,* p. 39. — [2] *De Viris ill.,* 104.

Seigneur était venu à la fin des temps dans un homme saint, comme il était venu dans les prophètes"; les autres l'accusèrent "de n'attribuer au Sauveur qu'un corps humain, sans âme et sans intelligence". Le concile fit connaître la doctrine catholique, et les deux parties y adhérèrent [1]. Saint Athanase se tint désormais en garde contre l'erreur, mais non contre l'évêque de Laodicée, que rien ne permettait alors de soupçonner. Cependant Apollinaire ne modifia aucune de ses idées, et il ne cessa dès lors de les répandre.

Il combattit d'abord ouvertement les excès de l'Ecole d'Antioche et s'en prit à ses deux chefs principaux, Diodore et Flavien [2] (*Discours syllogistique contre Diodore*, *Livre à Diodore*, *Contre Flavien*, tous perdus). En même temps, il continuait de spéculer sur le Christ, et s'il eut par là le mérite de poser nettement le problème christologique, il eut le grand tort de le résoudre dans le sens condamné à Alexandrie. Il **propagea** d'abord **sa doctrine secrètement**, par des intermédiaires, sans se dévoiler lui-même, si bien que les premiers écrits composés contre l'apollinarisme (Lettre de saint Athanase *à Epictète*, 371; *Contra Apollinarium*, 373-377, pseudo-athanasien; *Ancoratus* de saint Epiphane, 374), ne désignent pas Apollinaire lui-même. Peut-être toutefois est-ce simple ménagement, car la lettre d'Apollinaire *à Jovien* (363) et surtout sa lettre à *Sérapion* (371), auraient pu faire connaître sa pensée réelle [3]. Après 374, il jouissait encore à Antioche d'un grand crédit [4].

C'est par son disciple *Vitalis*, prêtre d'Antioche, qu'il fut définitivement compromis vers 375. Dénoncé au Siège apostolique, Vital alla à Rome et réussit d'abord à tromper saint Damase. Le pape, mieux informé, lui demanda une profession de foi plus explicite, qu'il refusa. Apollinaire alors, se dévoilant, sacra le prêtre révolté évêque d'Antioche pour ses propres partisans. Quelque temps après, il en éleva un autre, Timothée, sur le siège de Béryte. Il **rompait ouvertement avec l'Eglise**. Il fut immédiatement dénoncé par les plus ardents nicéens, ses anciens amis, saint Epiphane (*Panarion*, ch. 77) et saint Basile [5] (lettre 263, aux Occidentaux), enfin condamné et déposé avec ses partisans par le Pape Damase, dans le synode romain de 377. Le décret s'appuyait sur cet argument fondamental : "Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo assumptus [6]". Différents conciles orientaux reçurent et promulguèrent la sentence pontificale, à Alexandrie, 378, à Antioche, 379, à Constantinople, 381.

Peu après 376, Apollinaire avait exposé sa doctrine dans un **grand ouvrage** intitulé : *Démonstration de l'incarnation divine en la ressemblance de l'homme*, dont il reste de nombreux extraits dans la vigoureuse réfutation (*Antirrhiticus...*), écrite vers 380, par laquelle saint Grégoire de Nysse montra que l'auteur en était vraiment hérétique. Les

[1] G. Voisin, *op. cit.*, p. 40-41. — [2] *Ibid.*, p. 168 sq.

[3] J. Tixeront, *op. cit.*, p. 109.

[4] Saint Jérôme, tout en se gardant de son erreur, eut à cœur de mettre à profit sa vaste érudition scripturaire. *Epist.* 84, 3.

[5] La correspondance de S. Basile et d'Apollinaire (*Ep.* 361-364 Bas.) paraît apocryphe. G. Voisin y voit une œuvre des amis d'Eustathe de Sébaste : *op. cit.* p. 237-242.

[6] La formule *homo susceptus est* dans le sens de *natura humana suscepta est* était encore couramment employée avant les controverses nestoriennes.

apollinaristes continuant à se répandre et même à se dire catholiques, saint Grégoire de Nazianze dut vivement réagir contre eux en Cappadoce, et l'empereur d'Orient, Théodose, porta une série de décrets (383, 384, 388) pour interdire leurs assemblées, déposer leurs évêques et leur défendre d'en ordonner d'autres. Toutes ces résistances arrêtèrent les progrès de l'apollinarisme, mais ne le ruinèrent pas complètement. Apollinaire mourut vers 390.

III. — L'APOLLINARISME : SYNTHÈSE DOCTRINALE [1]. LA SECTE.

Apollinaire, dichotomiste dans la première période de sa vie, refusa d'abord au Christ toute âme créée, même animale. Plus tard, devenu trichotomiste [2], il reconnut dans l'humanité de Jésus un *corps* et une *âme animale* (ψυχή), mais il lui refusa une *âme intelligente*, le Verbe étant son νοῦς, son πνεῦμα. Les *conséquences* logiques du **système** étaient les suivantes : 1) Le Verbe ne s'est pas fait homme, mais il s'est *incarné* au sens littéral du mot. Il n'y a pas eu ἐνανθρώπησις, mais σάρκωσις. Cependant Apollinaire admit l'expression " homme parfait ", qu'il entendait à sa façon. — 2) C'est la *chair* de Jésus qui nous sauve ; notre chair est sauvée sans nous ; notre âme le sera par l'union morale au Christ. — 3) Le *monophysisme* est le but et le centre de tout le système : il n'y a qu'une nature en Jésus-Christ, sans qu'il y ait, d'ailleurs, transformation de l'une des deux en l'autre, ou fusion des deux en une nouvelle ; le Verbe, nature complète, ne devient pas autre, mais il existe " autrement " dans le Christ ; sa nature divine, qui est ἄσαρκος, devient σεσαρκωμένη [3] ; mais il n'y a qu'*une nature*, parce que le corps n'est pas de lui-même une nature ; c'est l'union de l'âme et du corps qui explique le mieux l'union du Verbe et de la chair [4]. — 4) Dès lors, non seulement il n'y a qu'un terme de nos adorations [5], mais il n'y a qu'*un seul principe d'opérations* et d'activité libre [6].

---

[1] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 95-108.

[2] L'évolution était déjà faite vers 374. Voir G. VOISIN, *op. cit.*, p. 76-77.

[3] La célèbre formule, adoptée par S. Cyrille d'Alexandrie, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, *una natura Dei Verbi incarnata*, (*Epist.* XL, XLVI, 1, 2), est non pas de saint Athanase, comme le pensait Cyrille, mais d'Apollinaire, *Ad Jovianum*, 1. Saint Cyrille comprit φύσις dans le sens de *personne*. Apollinaire l'entendait de la *nature*, au sens qui vient d'être indiqué.

[4] Cette comparaison utile devait devenir suspecte à cause de l'emploi abusif qu'en firent les apollinaristes et les monophysites.

[5] Ainsi, Apollinaire maintenait la doctrine traditionnelle, si importante, de la *communication des idiomes*.

[6] Le *monothélisme* complétait logiquement la thèse monophysite.

C'est sans raison qu'on a attribué à Apollinaire d'*autres erreurs* (préexistence de la chair du Christ, théopaschisme, subordinatianisme), à l'exception peut-être du millénarisme [1].

Les **disciples d'Apollinaire** qui, interprétant la doctrine du maître dans toute sa rigueur, enseignèrent la *consubstantialité* (συνουσίωσις) entre la chair du Christ et sa divinité, ont été appelés les *synousiastes*; ils constituèrent une sorte de secte et furent les vrais précurseurs du monophysisme. D'autres, *plus modérés*, rentrèrent dans l'Eglise et entendirent ses formules dans un sens catholique [2]. Ce sont eux qui, pour conserver les œuvres d'Apollinaire, malgré les censures impériales, en publièrent un certain nombre sous des noms d'auteurs nettement catholiques [3], surtout le pape *saint Jules I* [4], *saint Athanase* [5], *saint Grégoire le Thaumaturge* [6]. La fraude eut d'abord plein succès et saint Cyrille d'Alexandrie s'y laissa prendre. Elle fut éventée au VI^e^ siècle seulement [7]. En attendant, l'œuvre d'Apollinaire, qui aurait pu être si féconde si elle s'était maintenue dans le sens de la tradition, fut le point de départ d'une hérésie redoutable, accompagnée de scissions définitives dans l'Eglise d'Orient.

[1] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 100-102.
[2] G. VOISIN, *op cit.*, p. 112-131.
[3] *Ibid.*, p. 152-167; 182 sq.
[4] *De unione corporis et divinitatis in Christo; De fide et incarnatione contra adversarios.* — Diverses lettres. (G. VOISIN, *op. cit.*, p. 193).
[5] *Quod unus sit Christus. Lettre à Jovien* (363-364), (différente de la lettre authentique de saint Athanase). *De Incarnatione Verbi Dei.*
[6] Une profession de foi détaillée (Ἡ κατὰ μέρος πίστις).
[7] Le traité *Adversus fraudes apollinaristarum* est particulièrement instructif à cet égard. *P. G.*, **86**-II, 1947-1976 (parmi les œuvres de Léonce de Byzance, à qui il a été longtemps attribué).

CHAPITRE VI.

Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note, à chaque auteur.

I. — DIODORE DE TARSE [1].

Diodore naquit à Tarse ou à Antioche (vers 330), d'une famille distinguée. Il fréquenta les écoles d'Antioche et d'Athènes; c'est sans motif suffisant que saint Jérôme prétend qu'il resta étranger aux lettres humaines. Il cultivait en même temps les sciences sacrées, dans lesquelles il devait devenir un maître. Un des hommes qui eurent le plus d'influence sur lui fut le savant Eusèbe d'Emèse. Cependant il ne le suivit pas jusqu'à l'arianisme. Au contraire, sous Constance, sans se séparer de l'Eglise officielle comme les Eustathiens, il groupa autour de lui des catholiques, qui plus tard se rallièrent à Mélèce. Epris de perfection, il fonda, **à Antioche** même, un *monastère* (ἀσκητήριον), qu'il dirigea pendant une dizaine d'années avec son ami, Cartérius, unissant aux exercices de l'ascèse l'étude des questions religieuses [2]. Parmi les disciples qui vinrent se mettre sous sa direction, on doit signaler saint Jean Chrysostome, né vers 345, et Théodore de Mopsueste, né en 350. C'est aux environs de 360 qu'il convient de placer cette fondation.

Diodore combattit énergiquement Julien l'Apostat, ce qui lui valut des invectives et des injures de l'empereur. Pendant les divers exils de Mélèce, Diodore sut prendre une grande et excellente influence dans la communauté, si bien que l'évêque l'éleva au sacerdoce en 363. Flavien était, avec lui, le plus ferme appui de cette Eglise. Sous Valens cependant, en 372, Diodore dut fuir; il alla rejoindre l'évêque Mélèce en

---

[1] **Editions** : *P. G.*, 33; et P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 91-100.

Etudes : V. ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal* dans le *Muséon*, 1901, p. 424-444. — L. MARIÈS, *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, 1924.

[2] Cet *asceterium* était peut-être seulement, à ses débuts, un "cercle", groupant des jeunes gens d'élite, pour achever leur formation chrétienne.

Arménie et entra alors en relation avec saint Basile de Césarée. A son retour de l'exil, 378, il fut élevé au **siège de Tarse.** Il assista au concile de 381, à Constantinople, et fut même désigné par Théodose, avec Pélage de Laodicée [1], comme l'un des évêques dont la communion serait considérée, pour le diocèse d'Orient (Antioche), comme un gage d'orthodoxie. Il mourut vers 391-392.

Diodore a joui durant sa vie et longtemps encore après sa mort d'une grande autorité, qu'il méritait par sa vertu, non moins que par son zèle pour la science.

C'est lui qui, **en exégèse,** a posé les bases rationnelles de la méthode qui a caractérisé la nouvelle Ecole d'Antioche; il a ainsi préparé les voies à saint Jean Chrysostome, le plus illustre de ses disciples [2]. A l'allégorie alexandrine Diodore opposait la *théorie*, sorte de recherche du sens spirituel dans la lettre de l'histoire [3]. On peut la définir avec plus de précision encore : l'exégèse littérale qui s'applique à montrer le sens réel du langage figuré, des symboles et des prophéties, et à tirer des faits les enseignements moraux qu'ils contiennent. Nous n'avons plus la dissertation qu'il avait composée " Sur la différence entre la théorie et l'allégorie " ; elle permettrait de mieux connaître sa méthode et sa doctrine.

Diodore avait **commenté** à peu près toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Tout cela est perdu, sauf quelques fragments conservés dans les Chaînes [4] et peut-être le Commentaire sur les Psaumes [5].

L'œuvre dogmatique de Diodore ne fut pas moins considérable et n'a pas moins souffert : rien n'en a subsisté, sauf les titres que nous trouvons dans Photius, Suidas, Théodoret, Léonce de Byzance, Ebedjesu. Ils nous permettent du moins de juger de l'étendue de ses connaissances, grâce auxquelles il put traiter les sujets les plus variés. Signalons en particulier, outre les écrits dirigés contre les anciens philosophes, les Manichéens, les Sabelliens, les pneumatomaques, deux écrits contre l'Ecole d'Apollinaire : *Contre les synousiastes* [6]*; Sur l'Incarnation.*

Dans sa préoccupation de maintenir contre Apollinaire l'intégrité de la nature humaine de Jésus, il a eu des expressions qui lui ont attiré les critiques de saint Cyrille d'Alexandrie et l'ont fait condamner par deux

[1] Autrefois semi-arien ; revenu depuis quelque temps à l'orthodoxie nicéenne.

[2] Dans un discours prononcé en son honneur, Chrysostome a comparé un jour Diodore à Jean-Baptiste. *P. G.*, **52,** 761-766.

[3] L. PIKOT, *L'œuvre exégétique de Théod. de Mopsueste*, p. 33-34.

[4] La plupart sont réunis dans *P. G.*, **33,** 1561-1628.

[5] Voir sur ce point la thèse du P. MARIÈS, qui prépare l'édition du commentaire en question.

[6] *P. G.*, **33,** 1550-1562 (fragments).

synodes (Constantinople 499, Antioche 508); mais il a été épargné par le V^e^ Concile œcuménique de 553. De fait, quand il dit que le **Fils de Dieu** a pris **le Fils de David** et a habité en lui, que celui-ci est son temple, que l'homme né de Marie n'est pas Fils de Dieu par nature, il parle comme le feront les défenseurs de *la simple union morale* des deux natures. Ses déclarations contenaient en germe, implicitement, tout le nestorianisme [1]; Théodore de Mopsueste passe pour n'avoir fait que développer sa doctrine. " Néanmoins, dit L. Pirot [2], il est possible que l'on ait prêté trop généreusement au maître les erreurs du disciple ; il semble donc préférable pour l'instant de ne pas porter un jugement catégorique que son excès, soit de sévérité, soit d'indulgence, pourrait faire démentir dans l'avenir ". On peut croire que si Diodore avait entrevu les conséquences de ses formules, il les eût désavouées. Cette bonne foi n'empêche pas que ses expressions dangereuses n'aient contribué à préparer l'éclosion de l'hérésie.

II. — THÉODORE DE MOPSUESTE [3].

A) Vie de Théodore [4]. Controverses à son sujet après sa mort.

Théodore naquit à Antioche, vers 350, d'une famille riche, qui ne négligea rien pour cultiver son intelligence. Il suivit les leçons du plus célèbre rhéteur de ce temps, Libanius. Il se lia alors d'amitié avec Jean Chrysostome, qui le détourna, ses études finies, de suivre la carrière du droit et l'entraîna avec lui dans l'**asceterium** que dirigeaient Diodore et Carterius (vers 370). Théodore subit, quelque temps après, une crise morale et rentra dans le monde, songeant à se marier. Deux lettres pressantes et émues de son ami le ramenèrent à sa vocation. Il s'adonna avec ardeur à l'ascèse et à l'étude, spécialement des Ecritures sous la direction de Diodore, dont il

[1] Saint Cyrille d'Alexandrie l'a dénoncé comme le premier auteur du nestorianisme, et on peut le croire. Les fragments dogmatiques qui subsistent confirment ce jugement. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.* III, p. 12-14.

[2] *Op. cit.*, p. 34.

[3] **Editions** : *P. G.*, **66**. A compléter surtout par SACHAU, *Theodori Mopsuest. fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, et par B. SWETE, *Th. Mops. in Epistolas B. Pauli commentarii*, 2 vol., Cambridge, 1880-1882 (fragments dogmatiques à la fin du deuxième volume).

Etudes : L. PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de M.*, Rome, 1913. — J. M. VOSTÉ, *La chronologie de l'activité littéraire de Th. de Mops.*, dans *Rev. Bibl.*, 1925, p. 54-81. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 14-22 (doctrine théologique).

[4] Parmi les documents récemment édités, on peut consulter sur la vie de Théodore : *a*) *La chronique de Séert*, (Histoire nestorienne, publiée par MGR ADDAÏ SCHER), ch. 53; *P. O.*, **5**, 284-291 ; *b*) l'*Histoire de Barhadbesabba Arbaïa*, publiée par F. NAU, ch. 19; *P. O.*, **9**, 503-516.

adopta les principes exégétiques. C'est de cette période de formation que date le *Commentaire sur les Psaumes*, œuvre de jeunesse, où se glissèrent des idées hardies, bientôt regrettées par l'auteur. Flavien retira Théodore de la solitude en l'ordonnant prêtre en 383.

Le **ministère sacerdotal** de Théodore à Antioche dura dix ans (383-392). Tandis que Jean Chrysostome s'y adonnait avec éclat à la prédication, de 386 à 398, Théodore y acquérait la réputation d'un polémiste vigoureux et d'un infatigable lutteur : origénistes, ariens, eunomiens, apollinaristes l'eurent pour adversaire. Autour de lui se groupaient des disciples, attirés par son talent, Jean d'Antioche, Théodoret, Rufin. Il n'est pas sûr que Nestorius fût du nombre, bien qu'il doive toute sa doctrine à Théodore. C'est de cette époque que date le grand traité *Sur l'Incarnation* (en 15 livres), l'écrit le plus célèbre de Théodore [1].

Nommé **évêque de Mopsueste,** en Cilicie, en 392, il occupa ce siège jusqu'en 428. De son épiscopat, nous savons peu de chose. Il soutint énergiquement saint Jean Chrysostome. Il travailla à convertir les païens, nombreux dans son diocèse. Il continua de combattre l'apollinarisme par le *De Assumente et Assumpto* (412-422). Durant les 25 dernières années de sa vie, il semble avoir repris les travaux scripturaires, un moment abandonnés. Il appliqua alors ses principes au Nouveau Testament surtout, et fut conduit aux plus graves erreurs christologiques [2]. Il osa même, dans un sermon à Antioche, interdire le titre de Θεοτόκος, donné à Marie; cependant, devant les protestations des fidèles, il se rétracta publiquement peu après. Nestorius, qu'il avait endoctriné et qu'il reçut à Mopsueste, en 428, au moment où celui-ci partait pour Constantinople, ne devait pas avoir la même souplesse. Lui-même mourut cette même année, " heureux non seulement par l'éclat de sa vie, mais aussi par l'opportunité de sa mort ", dira plus tard Facundus, son grand défenseur. Il jouis-

[1] D'après les chroniques syriennes, c'est vers 392, qu'il fut appelé, lui simple prêtre, à discuter à Anazarbe, métropole de la Cilicie seconde, avec les évêques pneumatomaques (ou macédoniens) de la contrée. Il fut à cette occasion nommé lui-même évêque. Il a plus tard écrit une relation détaillée de cette conférence dans un mémoire adressé **à Patrophile** et récemment édité par F. Nau, dans *P. O.*, **9**, 637-667.

[2] Sur ces deux périodes de l'activité exégétique de Théodore, voir le P. Vosté, *op. cit.* Cet auteur place à la fin de l'épiscopat l'incident du Θεοτόκος, que d'autres situent dans la première partie.

sait alors, dans tout l'Orient, d'une estime et d'une admiration sans réserve. Saint Cyrille d'Alexandrie lui-même, qui devait tant le combattre, fit son éloge.

Peu de temps après la mort de Théodore, s'engagèrent sur son œuvre et sur sa doctrine des **controverses**, qui durèrent plus d'un siècle, jusqu'en 553, et dans l'histoire desquelles on peut distinguer deux périodes de lutte aiguë : *a*) de 433 à 451 — *b*) de 543 à 553.

a) Dans la **première période**, Théodore fut vivement combattu par saint Cyrille d'Alexandrie et Rabulas d'Edesse, mais défendu par Théodoret de Cyr et Ibas d'Edesse, successeur de Rabulas. Les monophysites l'ayant attaqué, lui et ses partisans, avec une violence exagérée, spécialement au Brigandage d'Ephèse (449), Théodoret et Ibas, ses défenseurs, furent personnellement réhabilités par le concile de Chalcédoine (451). Les nestoriens y virent à tort une approbation de leur doctrine et de Théodore de Mopsueste lui-même.

b) La lutte continua **après le concile**, jusqu'au milieu du VI^e^ siècle, mais elle devint surtout vive après **543**, à l'intervention de Justinien qui, voulant faire des avances aux monophysites, demanda la condamnation des *Trois-Chapitres* (*Théodore*, personne et œuvres, *Théodoret*, quelques œuvres, et *Ibas*, lettre à Maris). Malgré la très habile défense de Théodore par Facundus d'Hermiane et l'opposition des Occidentaux, le concile de Constantinople (553) condamna les Trois-Chapitres. Le Pape Vigile, changeant d'avis pour la troisième fois sur la question d'opportunité (554), approuva le concile, qui devenait ainsi œcuménique. Théodore était personnellement anathématisé comme hérétique, tandis que diverses doctrines christologiques et scripturaires contenues dans ses œuvres étaient de nouveau condamnées.

B) L'exégèse de Théodore de Mopsueste.

Comme Diodore, Théodore avait **commenté**, dit-on, toute la Bible. Les seules œuvres importantes qui nous restent, en grande partie au moins, sont des *Commentaires* [1], sur les Psaumes [2] et les Petits Prophètes [3], saint Jean [4] et saint Paul; il faut y ajouter divers fragments. Il avait composé deux *traités* (perdus) concernant l'exégèse, l'un " sur l'Allégorie et le sens historique ", l'autre " sur la perfection des œuvres ", écrit contre les allégoristes (en cinq livres, dont on ne connaît que les titres).

Théodore a, dans l'ensemble, *adopté les principes et les règles* de l'Ecole d'Antioche, mais à la différence de saint Jean

[1] On trouve dans *P. G.* **66**, le comm. sur les Petits Prophètes, col. 123-632, et des fragments sur l'A. T., col. 633-700, sur les 4 évangiles, col. 703-786 (S. Jean, col. 727-786), sur les Actes des Ap., col. 785-786, et sur S. Paul, col. 787-968.

[2] Fragments grecs édités par LIETZMANN, 1902.

[3] Voir Dom de Bruyne, dans *Rev. bénéd.*, 1921.

[4] Edition en syriaque, par CHABOT, Paris, 1897. Voir sur ce traité J. M. VOSTÉ, dans *Rev. Bibl.*, 1923, p. 522-548.

Chrysostome, il ne s'y est pas toujours tenu : aussi l'Eglise a-t-elle condamné chez l'un une méthode exégétique qu'elle a approuvée chez l'autre. La principale des règles violées par lui est celle du **respect de la tradition.** " Les principes des Antiochiens et les règles d'une saine méthode historique ne lui prescrivaient-ils pas d'écouter respectueusement la voix de la tradition, de prendre l'avis de ses contemporains, de ne jamais donner le pas à la critique interne sur la critique externe?... En théorie, Théodore admet l'autorité des Pères et des Conciles; en pratique dans son exégèse, il n'en tient jamais compte. Il est rigoureusement et strictement personnel. Il a trop confiance en lui et c'est là, peut-être, la source principale de ses erreurs " [1].

Les *erreurs scripturaires* de Théodore portent sur quatre points principaux [2].

1) **Sur le canon** des Livres Saints : il rejetait, dans l'*Ancien Testament*, les Chroniques, Esdras, Job et le Cantique, et dans *le Nouveau*, les Epîtres de S. Jacques, de S. Pierre (la 2e), de S. Jean (2e et 3e) et de S. Jude, ainsi que l'Apocalypse.

2) **Sur l'inspiration** : il a distingué, contre toute la tradition, deux sortes d'inspirations : l'une, inférieure (dans les Proverbes, l'Ecclésiaste...), qui n'est que la grâce de prudence et de sagesse ; l'autre, supérieure, qui est l'inspiration prophétique, la vraie inspiration scripturaire à son avis. " A proprement parler, dit L. Pirot, il ne s'est sérieusement occupé que de cette forme d'inspiration (la prophétie), qui se serait toujours produite pendant l'extase et d'une façon purement spirituelle " [3].

3) **Sur le messianisme** : dans son commentaire des *Psaumes*, non seulement il supprimait tous les titres, parce que, pour lui, tous les Psaumes étaient de David, mais il réduisait à un très petit nombre les *psaumes messianiques ;* il n'en admettait que quatre au sens littéral et trois au sens typique [4]. — Il réduisit de même le nombre des *prophéties messianiques*, non seulement au sens littéral mais encore au sens typique. Systématiquement prévenu contre tout messianisme, il ramenait la plupart des prophéties à des prédictions indirectes.

4) **Sur la nature de certains livres** : le livre *de Job* ne serait qu'un drame imité des poètes païens par un Juif vaniteux tout pétri de science

---

[1] L. Pirot, *op. cit.*, p. 209, 324. Voir dans le même sens le P. Lagrange, dans *Rev. Bibl.*, 1914, p. 273 (notes sur l'ouvrage de M. Pirot, p. 270-275).

[2] L. Pirot, *op. cit.*, ch. iv, v, vii, viii.

[3] *Ibid.*, 175.

[4] Ce sont les ps. 2, 8, 44 et 109 au sens littéral, et les ps. 15, 54 et 88 au sens typique. Les interprètes catholiques considèrent d'une manière assez générale comme directement messianiques les ps. 2, 15, 21, 44, 68, 71, 86, 95, 96, 109, 116, et comme messianiques au sens typique, les ps. 8, 18, 34, 39, 40, 67, 77, 101, 108, 116, 117. Le messianisme de ces derniers est attesté par le Nouveau Testament, ainsi que celui des ps. 68 et 96. Certains exégètes maintiennent le caractère messianique d'une quarantaine d'autres psaumes. Voir L. Pirot, *op. cit.*, p. 237-238. (La numérotation suivie ici est celle de la Vulgate).

profane ; et le *Cantique* n'est qu'un épithalame composé à l'occasion des noces de Salomon avec une princesse égyptienne.

On a donc pu dire avec raison que Théodore, " grisé par une explication rigoureusement littérale et strictement historique ", n'a pas " toujours découvert l'esprit au delà de la lettre " et qu'il a versé dans " un certain rationalisme " [1].

C) La théologie de Théodore.

Son œuvre théologique a été considérable. Nous connaissons les titres d'un grand nombre de ses écrits dogmatiques, perdus pour la plupart [2].

Sur la **question trinitaire**, Théodore se rangea nettement contre les ariens, dans un traité " Contre Eunome " [3] (perdu) en 25 ou 28 livres, plaidoyer en faveur de saint Basile, et dans un autre " Sur le Saint-Esprit ", dont faisait peut-être partie, comme introduction ou conclusion, la relation, signalée plus haut, de la conférence avec les évêques pneumatomaques, en 392.

Théodore paraît avoir sympathisé avec le **pélagianisme**. Sa doctrine de la grâce encouragea Pélage à propager la sienne ; comme Julien, qu'il hospitalisa, en 418, il dénaturait le péché originel et admettait la concupiscence charnelle en Jésus ; enfin, peu avant sa mort, il écrivit un ouvrage, en 5 livres " Contre ceux qui disent que les hommes sont pécheurs par nature et non par volonté " [4], dirigé contre saint Jérôme et à tendance pélagienne. L'ami de saint Augustin, Marius Mercator, qui l'a dénoncé le premier [5], déclare cependant qu'il condamna plus tard le pélagianisme.

La **Christologie** de Théodore nous est connue non seulement par le *De Incarnatione* [6] et le *De Assumente et Assumpto* ou *Contra Apollinarium* [7], mais aussi par ses œuvres exégétiques [8]. Elle se ramène toute à l'affirmation **d'une double personnalité** dans le Christ, celle de l'homme et celle du Verbe, Fils de Dieu. Sans doute, il affirme avec la tradition, qu'il y a dans le Christ " *unité personnelle*, unité de filiation, de seigneurie, de dignité, d'autorité, unité de grandeur adorable ", mais préoccupé de sauvegarder la perfection des natures et confondant la nature complète avec la personne, l'*unité personnelle qu'il enseigne est purement morale :* " Lorsque nous distinguons les natures, nous disons que la nature du

---

[1] L. PIROT, *op. cit.*, p. 275.

[2] En voir l'énumération dans O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 318-320. Fragments dans *P. G.*, **66**, 966-1020 *(fragmenta ex libris dogmaticis variis)*.

[3] *P. G.*, **66**, 1001-1002 (fragm.)

[4] *P. G.*, **66**, 1005-1012 (fragm. tirés de M. Mercator).

[5] *Liber subnotationum*, præfatio, etc. *P. L.*, **48**, 109 sq.

[6] *P. G.*, **66**, 969-994. — [7] *P. G.*, **66**, 993-1002.

[8] Celles surtout de la dernière période de sa vie.

Dieu Verbe est complète, et complète aussi sa personne, car on ne peut dire qu'une hypostase est impersonnelle. [De même nous disons] que la nature de l'homme est complète et complète aussi sa personne. Mais quand nous considérons *l'union*, nous disons qu'il n'y a *qu'une personne*" [1]. Cette union est une *liaison*, une *relation*, un *inhabitation* du Verbe dans l'homme, non par une présence en substance (οὐσία) ni même en opération (ἐνεργεία), mais par une complaisance (εὐδοκία) du Verbe dans l'homme.

Contre toute la tradition, Théodore niait la **communication des idiomes;** c'est l'homme seul qui est le Jésus de l'histoire, et on ne peut lui attribuer les actions et les titres du Verbe. Marie n'est θεοτόκος (mère de Dieu) que par relation (c'est-à-dire, par métaphore); Jésus est bien dit fils de Dieu, mais *par grâce* seulement (χάριτι). Ce n'est pas Dieu qui est né et qui est mort, c'est l'homme, le fils de David. Théodore distinguait donc bien deux fils en Jésus-Christ; sa christologie est un vrai dualisme hypostatique [2].

De telles doctrines, qui sont **tout le nestorianisme,** étaient la négation même de l'Incarnation et ruinaient le Christianisme. Théodore restait, en paroles, fidèle à la tradition, mais en fait, il en transformait complètement les données. Il y était poussé, sinon par un système philosophique proprement dit (nature = personne), du moins par la tendance à soumettre les données de la foi au verdict de sa raison. Là, comme en exégèse, ce fut son grand tort. — Et cependant, les erreurs manifestes de ses ouvrages ne parurent pas de son vivant. On voyait surtout en lui l'adversaire du monophysisme apollinariste. Les meilleurs esprits de l'époque, préoccupés de résistance à cette hérésie, donnaient une interprétation bénigne à des assertions hardies. Mais le jour où le nestorianisme eut attiré l'attention sur la valeur de ces assertions en elles-mêmes, leur fausseté évidente éclata à tous les regards des orthodoxes. Le théologien pénétrant qu'était saint Cyrille n'eut aucune peine à démontrer que Théodore était le vrai père du nestorianisme.

[1] *De incarnatione Filii Dei*, VIII; *P. G.*, 66, 981.
[2] Voir J. TIXERONT, *op. cit.*

CHAPITRE VII.

Saint Jean Chrysostome.

Bibliographie spéciale.

1° **Editions** : *P. G.*, **47-64** (Edit. Montfaucon, 1718-1738). *Traductions françaises* des œuvres complètes : *par les prêtres de l'Immaculée Conception*, Bar-le-Duc, 1863-1867 (11 volumes), par J. Bareille, Paris, 1864-1872 (20 volumes).

2° **Etudes** : Tillemont, *Mémoires*, t. XI, 1-405, 547-626. — J. Stilting, dans les *Acta Sanctorum*, septembre, IV (1753), p. 401-709. — E. Martin, *Saint Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle*, 3 vol., Montpellier, 1860. — A. Puech, *Saint Jean Chrysostome* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1900 (5e éd. 1905).

A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle.* Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps, Paris, 1891. — A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923. — Paul Albert, *Saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858 (étude littéraire). — A. Thierry, *Saint Jean Chrysostome et l'impératrice Eudoxie*, Paris, 1872. — E. Legrand, *Saint Jean Chrysostome*, dans la Collection *Les Moralistes chrétiens*, Paris, 1924. — F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* (IVe-Ve siècle), Paris, 1905. — Dom C. Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain-Paris, 1907 (étude bibliographique). — G. Bardy, *Jean Chrysostome (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 660-690. — M. Jugie, *Saint Jean Chrysostome et la primauté de saint Pierre* et *saint Jean Chrysostome et la primauté pontificale*, dans les *Echos d'Orient*, 1908, deux articles. — Card. Marini, *Il primato di san Pietro e de suoi successori in san Giovanni Crisostomo*, Rome, 1922. — P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, ch. V, p. 267-336.

ARTICLE I. — VIE ET CARACTÈRE[1].

I. — LA VIE JUSQU'A L'ÉPISCOPAT (344-398).

A) La formation. Le moine.

Le plus grand docteur de l'Ecole d'Antioche, saint Jean Chrysostome, naquit à Antioche même, avant 347, probablement en 344. Son père, Secundus, haut fonctionnaire de l'Empire *(magister militum Orientis)* mourut peu après la

[1] Sur les *sources* de la vie, voir G. Bardy, *op. cit.*, col. 660-661. La source la plus précieuse est le *Dialogue sur la vie de saint Jean* (Chrysostome), écrit avant 425 par un ami du saint, *Palladius* (voir p. 489). Le dialogue reproduit est censé avoir eu lieu à Rome, en 407-408, entre un évêque oriental et le diacre romain Théodore.

naissance de Jean. Sa mère, Anthusa, restée veuve à 20 ans, renonça à un nouveau mariage pour se consacrer tout entière à l'éducation de son fils. Plus heureuse que Monique, "elle n'eut qu'à assister, en quelque sorte, au développement harmonieux d'une âme candide que les passions mondaines ne semblent jamais avoir troublée" [1]. Jean reçut une **éducation classique** accomplie sous la direction des premiers maîtres de son temps : pour la rhétorique, Libanius, dont il fut le plus brillant élève; pour la philosophie, Andragathius. Il dut aussi étudier le droit et plaida pendant quelque temps.

Suivant l'usage courant à son époque, usage qu'il combattra plus tard, Jean n'avait pas encore reçu le baptême. C'est seulement en 367 ou 370 que l'évêque Mélèce le lui conféra, et peu après, il l'ordonna lecteur. Jean n'avait jamais, d'ailleurs, négligé ses devoirs religieux. Il s'était même vers cette époque, sur les conseils d'un de ses amis, Basile, adonné à l'**ascétisme** [2], mais chez lui, sans quitter sa mère, qui s'opposa à une retraite plus complète [3]. C'est alors qu'il fréquenta le futur évêque de Tarse, Diodore, et Cartérius. Il suivit les leçons et subit l'ascendant de ces deux maîtres de toute la jeunesse chrétienne et cultivée d'Antioche. Théodore, le futur évêque de Mopsueste, faisait partie de cette élite, et c'est lui probablement que Jean aida à surmonter une grande crise morale par les deux lettres *Ad Theodorum lapsum*, ou du moins la seconde, car la première, même si elle est authentique (certains en doutent), est plutôt "un véritable traité sur la déchéance de l'âme vouée à la perfection et tombée dans le vice", et cet état ne paraît pas à plusieurs avoir été celui de Théodore [4].

Cependant la réputation de science, de sainteté, d'éloquence de Jean était déjà grande, et au début de 373, il faillit par surprise être élevé à l'épiscopat malgré lui. Il n'y échappa que par la fuite, tandis que son ami Basile devait se laisser sacrer [5]. Cette retraite était provisoire. Mais l'incident dut raviver en son âme ses aspirations vers **la solitude**. En 374, après la mort de sa mère probablement, il put suivre son

[1] A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, p. 4.
[2] *Du Sacerdoce*, l. I, n. 1. — [3] *Ibid.*, n. 4-5.
[4] Voir L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de M.*, p. 46-48.
[5] Evêque de Raphanée (Syrie), pensent Tillemont, Montfaucon. Des critiques récents voient plutôt une pure fiction littéraire dans tout ce que Chrysostome dit de Basile. Leurs raisons ne paraissent pas absolument décisives.

attrait. Il mena pendant quatre ans la vie cénobitique sur les montagnes voisines d'Antioche; plus tard, il vécut deux ans en anachorète dans une caverne [1]. Il s'y ruina la santé dans les austérités, et il dut rentrer à Antioche, vers 380. L'année suivante, Mélèce l'éleva au diaconat; il resta dans cet ordre pendant cinq ans, ajoutant aux exercices ascétiques que lui permettait sa santé une préparation plus immédiate à la vie apostolique.

C'est de cette période, des dix ou douze ans qui ont précédé le sacerdoce, que datent la plupart des **œuvres non oratoires** conservées, de Jean Chrysostome; ce sont des traités ou opuscules qui nous font pénétrer au plus intime de son âme. Deux sujets, qui, d'ailleurs, se tiennent et s'appellent l'un l'autre, la vie monastique et la virginité, l'attirent d'abord presque exclusivement [2]. A partir de son retour à Antioche, des préoccupations nouvelles se font jour en lui, les unes apologétiques, les autres pastorales. Le traité *du Sacerdoce* est un témoin particulièrement intéressant de cette évolution intérieure qui amène Chrysostome à ajouter aux exercices de la *vie contemplative*, dont il garde l'essentiel, les travaux de la *vie active* [3]. L'évêque Mélèce, en l'ordonnant diacre en 381, orienta définitivement sa vie dans ce sens. Mais déjà il était prêt pour la tâche que la Providence lui destinait. " Il avait gardé toute l'ardeur de la jeunesse; il avait acquis une haute et sereine raison; il était plein de zèle, plein d'éloquence et plein de charité " [4]. Enfin, en 386, Flavien, successeur de Mélèce, l'appela au sacerdoce. Chrysostome avait 42 ans.

B) Le prêtre d'Antioche (386-398).

Flavien confia au nouveau prêtre la charge de **prédicateur.** Jean était dans toute la force de l'âge et la maturité du génie, dit A. Puech. Il exerça pendant douze ans l'importante fonction qu'il avait reçue, avec un talent et une puissance qui n'ont jamais été dépassés et lui ont valu de la postérité le nom de *Chrysostome*. Jean prêchait dans toutes les églises d'Antioche, ou même dans les chapelles dédiées aux martyrs, dans les environs de la ville, lorsque les offices y étaient célébrés. Le plus souvent néanmoins il parlait dans la Grande Eglise (ou Belle Eglise) élevée par Constantin, ou dans la Vieille Eglise (la Palée, παλαιά), que l'on disait remonter aux

[1] PALLADIUS, *Dialogue*, 5. — [2] Voir plus loin, art. II, p. 461 sq.
[3] Voir plus loin, art. II, l'analyse des traités datant de cette époque.
[4] A. PUECH, *op. cit.*, p. 32.

temps apostoliques. En temps ordinaire, ces prédications n'avaient lieu que le dimanche; mais en carême, c'était à peu près tous les jours. Les fêtes ou diverses circonstances exceptionnelles pouvaient aussi amener l'orateur à prendre la parole. C'est à la communauté entière qu'il s'adressait d'habitude; nous avons cependant quelques homélies destinées aux seuls catéchumènes [1].

Jean dut s'imposer dès le début de sa prédication, grâce à son admirable talent d'orateur, et plus encore grâce à son zèle apostolique. Dès l'année suivante, 387, la crise connue sous le nom **d'incident des statues,** lui permit de conquérir entièrement son auditoire [2]. Vers la fin de février 387, à la suite de certaines exactions du fisc, les statues de l'empereur et de sa famille avaient été renversées : c'était un crime de lèse-majesté que Théodose ne pouvait laisser impuni. La ville le comprit bientôt et ce fut un désespoir universel. Tandis que Flavien allait à Constantinople implorer la clémence de l'empereur, Chrysostome s'employait à Antioche à relever les courages abattus. Le début du carême coïncidait justement avec le départ de Flavien. L'orateur, qui devait commenter cette année divers passages de l'Ancien Testament, oublia souvent son texte pour faire allusion aux événements récents : aussi les 21 homélies qu'il prononça à cette époque sont-elles appelées *homélies sur les statues*. " Ces discours sont sans exemple dans l'antiquité ", dit Villemain. Après avoir consolé ces âmes désespérées, Jean travaille à les réformer, flagelle les vices courants, surtout l'habitude des serments : il rappelle sans cesse la vanité des biens qui passent. Quand arrivent les premiers délégués de l'empereur, il montre les moines les empêchant d'exécuter leur mission avec trop de rigueur [3]. Enfin, la 21e homélie annonce le succès de la mission de Flavien, et refait en chaire le discours prononcé par l'évêque à l'empereur, discours qui a ému Théodose jusqu'aux larmes et dont Chrysostome paraît bien avoir été l'inspirateur.

" *La crise de 387*, dit A. Puech, *est décisive* dans *l'histoire de la prédication de Chrysostome*, c'est elle qui établit entre son public et lui cette sympathie qui désormais autorisa l'un à tout dire, et disposa l'autre à tout entendre. Elle fut donc capitale par **ses résultats**... Depuis lors les homélies de Chrysostome sont à peu près toutes construites sur le même

[1] Voir A. PUECH, *op. cit.*, p. 33 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 37 et suiv. — [3] *Hom.*, 17.

plan ; deux éléments y sont toujours mêlés, en proportions variables ; une partie exégétique et dogmatique, où l'enseignement cherche avant tout à être simple, clair, intelligible à tous ; une partie d'exhortation morale, familière, pressante, topique. Mais dans l'une comme dans l'autre, la parole a le même caractère d'efficacité " [1].

Sans doute, à ses débuts, Chrysostome crut utile de combattre directement *les hérétiques :* les anoméens et les judéochrétiens ; mais il renonça bientôt à de tels sujets pour se consacrer presque exclusivement à la *formation morale* de ses fidèles. Après divers essais sur des parties de l'Ancien Testament, il prit comme **base de son enseignement** des livres entiers de l'Ecriture qu'il commenta en chaire. Ainsi fit-il pour la Genèse en 388 probablement. Dès 389, il abordait le Nouveau Testament [2] avec l'évangile de *saint Jean :* la note polémique y est encore très sensible ; par contre, c'est la morale qui l'emporte de beaucoup dans le commentaire sur l'évangile de *saint Matthieu*, qui est de 390. Enfin, en 391, quand il était dans la pleine possession de son génie et de sa méthode, il aborda, avec l'Epître aux Romains, *saint Paul*, qui jusqu'à la fin resta son maître préféré, auquel il consacra ses plus beaux panégyriques et qu'il avait encore en vue à Constantinople quand il commentait les *Actes des Apôtres.*

Durant tout le temps que Chrysostome fut prêtre à Antioche, l'Eglise de cette ville était encore fort divisée. La plus grande partie des fidèles reconnaissaient *Flavien* pour évêque ; mais en face de lui, *Paulin* († 388), sacré par Lucifer de Cagliari, en 362, dirigeait les **partisans d'Eustathe**, peu nombreux mais qui se faisaient gloire et d'un passé toujours rigoureusement orthodoxe et de l'appui de Rome. Saint Jean Chrysostome, attaché à Flavien, parla avec violence de ce parti [3]. Il n'eut jamais le moindre mot de critique contre le Saint-Siège, mais on s'explique la réserve qu'il observa alors à son égard.

C'est même lui qui fut, en définitive, l'ange pacificateur de l'Eglise d'Antioche. Lors de son élévation au siège de Cons-

[1] A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome*, p. 52, 40.

[2] Il avait bien, l'année précédente, semble-t-il, prononcé 7 homélies sur Lazare et le mauvais riche, d'après saint Luc ; mais ce n'était pas là un commentaire suivi de l'Evangile.

[3] On a pensé que Chrysostome niait la validité des ordinations de Paulin. *In Eph.*, hom. XI, n. 4 sq. F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 271-277. Ce point a été contesté par L. SALTET, *Bull. litt. eccl.*, 1906, p. 214.

tantinople, il envoya à Rome une légation composée d'un évêque de Syrie (Acace, de Bérée) et d'un prêtre alexandrin (Isidore), et il obtint des lettres de communion pour lui-même et aussi pour Flavien [1]. L'entente était enfin rétablie entre la province d'Orient et l'Eglise universelle [2].

II. — L'ÉPISCOPAT A CONSTANTINOPLE (398-404).

Lorsque Jean Chrysostome fut nommé évêque de Constantinople [3], sous l'influence de l'eunuque Eutrope, en remplacement de Nectaire, qui, en 381, avait succédé à saint Grégoire de Nazianze, il fallut l'enlever d'Antioche par surprise. Théophile d'Alexandrie fut assez habile pour cacher sa déception de n'avoir pu faire nommer une de ses créatures, accepta de le sacrer, en attendant l'occasion de se débarrasser d'un rival. Cette occasion, le zèle même de Chrysostome ne tarda pas à la lui fournir.

A) **Action pastorale.**

Dès son arrivée à Constantinople, Jean s'appliqua à **réformer les abus** qui s'étaient glissés dans son Eglise : *a*) il supprima d'abord tout luxe de sa maison épiscopale; *b*) il empêcha le clergé d'exploiter à son profit, au détriment des pauvres, la générosité de personnes riches; *c*) il défendit aux vierges et aux diaconesses d'habiter chez les clercs, à cause des dangers d'une telle conduite [4]; *d*) il exigea des veuves une conduite irréprochable, ce qui lui valut, à côté d'inaltérables dévouements, l'hostilité implacable de trois d'entre elles, qui devaient s'unir plus tard à Eudoxie pour le perdre; *e*) enfin, il réorganisa l'administration des biens et fit plus large la part des œuvres de charité.

En même temps qu'il réformait, il s'efforçait de **développer**

---

[1] La foi n'étant pas en cause, Flavien, nommé évêque d'Antioche, en 381, en remplacement de Mélèce, se considéra toujours comme légitime, et n'accepta jamais de laisser juger son élection même par Rome. Il refusa de venir à Rome (382), plus tard, à Capoue (389), ou d'aller à Alexandrie (sur la proposition du concile de Capoue). Un synode tenu à Césarée de Palestine (393) le déclara légitimement élu; mais Rome refusa de s'en contenter. Devant l'intransigeance de Flavien, elle pouvait se montrer exigeante; elle resta fidèle à Paulin et plus tard même à Evagrius (388-393), bien que celui-ci fût élu et sacré, contre les canons, par Paulin lui-même. Même après la mort d'Evagrius, Rome lui refusait encore sa communion.

[2] F. CAVALLERA, *op. cit.* Voir aussi P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 278-281 et 289-290. — [3] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 288 sq.

[4] Voir, à l'article II, les écrits relatifs à ce sujet.

la foi chrétienne, d'abord dans ses fidèles par ses *prédications*. C'est à Constantinople qu'il acheva d'expliquer les Epîtres de saint Paul (Colossiens, Thessaloniciens, Hébreux, 402...); il commenta les Psaumes, en 398, et en 400 ou 401, les Actes des Apôtres. En général, ces prédications sont moins soignées pour la forme que celles d'Antioche, les multiples occupations de sa charge ne permettant pas à l'évêque de s'adonner tout entier à leur préparation. — Chrysostome se préoccupait aussi beaucoup *d'étendre la foi* dans les campagnes, trop négligées jusque là; il combattait dans Constantinople les ariens et les novatiens (ou cathares, rigoristes); enfin, il envoya des missionnaires évangéliser les Goths, sur les bords de la Mer Noire et du Danube.

A titre d'évêque de la capitale, Chrysostome fut amené, sans la moindre ambition, mais **par zèle** ou par déférence pour la volonté de l'empereur, à intervenir dans *l'administration de divers diocèses* de Thrace ou d'Asie-Mineure, sur lesquels il n'avait pas de juridiction directe. Il ne pouvait se dérober aux appels à sa charité qui lui venaient de ces Eglises. Ainsi alla-t-il, aux premiers mois de 401, en plein hiver, porter appui au concile de la province d'Ephèse qui l'avait appelé, et y travailla-t-il efficacement à pacifier cette région, troublée depuis quelques temps par des pasteurs simoniaques [1].

B) **Crises diverses.**

Le court épiscopat de saint Jean Chrysostome, si bien rempli par tant d'œuvres, est aussi signalé par quelques crises retentissantes. La première est la **chute d'Eutrope.** L'eunuque Eutrope, ministre tout puissant du faible Arcadius, vers 398, avait été l'initiateur de la candidature de Jean au siège de Constantinople, et plus tard il appuya l'évêque dans toutes ses initiatives. Chrysostome ne se crut pas lié par ces faveurs. Il sut faire au ministre des reproches sur sa cupidité criante. Il lui résista en face pour l'empêcher de retirer aux églises le droit d'asile. Il est faux cependant que l'évêque ait soutenu le complot qui, en 399, le renversa. Quand Eutrope disgrâcié fut venu se réfugier à l'église, Jean l'accueillit, non cependant sans tirer, à son profit et au profit des fidèles, les leçons morales que comportait un si

[1] L'évêque de Constantinople ayant été appelé par le concile, on était ici en pleine légalité, et c'est à tort que l'on a incriminé sa conduite dans cette affaire, au synode du Chêne. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 295-296.

subit changement de fortune : les deux célèbres homélies *Sur la disgrâce d'Eutrope* (399) dépeignent la vanité de la gloire mondaine avec un pathétique, une véhémence, un éclat sans pareils.

A l'occasion de ces discours et d'autres de même caractère Chrysostome fut accusé de combattre sans cesse les riches de parti pris, et il dut s'en expliquer. Déjà *l'opposition* se manifestait. L'évêque, qui ne condamnait que les abus, n'hésita même pas à blâmer une injustice commise par l'**impératrice Eudoxie,** devenue toute puissante à la cour après la chute d'Eutrope : pour ce motif, dès 401, les relations avaient été rompues entre la cour et l'évêché. Elles reprirent plus tard, mais un certain froid persista. Tous ceux que les réformes de l'évêque avaient froissés ou gênés se groupaient peu à peu contre lui [1]. L'arrivée des Grands Frères (402) envenima toutes les animosités sourdes et précipita un dénouement qui se préparait de loin [2].

Des moines de Nitrie, conduits par ceux qu'on appelait les **Grands Frères,** persécutés en Egypte comme origénistes par Théophile d'Alexandrie (401), s'étaient réfugiés à Constantinople. L'évêque les logea, sans les recevoir à la communion ; il refusa même d'accueillir une plainte portée par eux contre Théophile. Mais la cour, invoquée par les proscrits, somma ce dernier de venir se justifier devant l'évêque de Constantinople. Théophile se fit précéder à la capitale (403) par saint Epiphane, qu'il avait déjà poussé à condamner l'origénisme dans divers conciles Chypriotes, et qu'il portait maintenant à s'élever aussi contre Chrysostome, inculpé d'origénisme. La fausseté de l'accusation était évidente ; Epiphane finit par l'apercevoir et se retira [3], mais d'autres menaient savamment l'intrigue, et quand Théophile arriva (au milieu de 403), au lieu de se présenter en accusé, il se porta accusateur.

Théophile amenait 26 évêques ; une dizaine d'autres, mécontents de Jean, s'unirent à eux. Il trouva aussi appui auprès

---

[1] Signalons parmi ces intrigants *Sévérien* de Gabala (voir p. 483), prélat courtisan, favori d'Eudoxie, qui, en 401, en l'absence de Chrysostome, travailla contre lui, en chaire notamment, et dut quitter Constantinople au retour de l'archevêque. Il se réconcilia plus tard avec lui, en attendant de s'unir ouvertement à ses ennemis pour le faire exiler.

[2] Sur toute cette importante question, voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 297-337.

[3] D'après Sozomène, il dit en quittant Constantinople aux évêques venus pour le saluer : " Je vous laisse la ville, la cour et la comédie ; moi, je m'en vais ; j'ai hâte de m'en aller ". P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 311.

de trois riches veuves, ennemies de l'évêque; il sut enfin gagner l'impératrice, que Chrysostome, dit-on, venait de blesser récemment par un discours sur le luxe. Contre tout droit, Théophile réunit dans la **villa du Chêne** [1], près de Chalcédoine, un pseudo-synode de 36 évêques, qui somma Jean de comparaître pour s'expliquer sur des griefs calomnieux ou ridicules, puis le condamna par contumace. Déposé et exilé par l'empereur, Chrysostome était déjà en Bithynie, quand il fut rappelé par ordre de la cour, qu'avaient émue un soulèvement populaire et des tremblements de terre. Le retour de l'exilé fut un triomphe (403). L'impatience du peuple ne permit pas de réunir, comme Jean le voulait, le concile qui seul aurait pu le rétablir régulièrement, si la déposition avait été légitime. Eudoxie elle-même l'accueillit avec joie, et l'évêque ne lui ménagea pas les compliments dans sa première homélie *après son retour*.

La paix ne dura que deux mois. Avant la fin de 403, Jean fut amené à protester contre des abus auxquels donna lieu l'inauguration d'une statue de l'impératrice. Eudoxie, en colère, jura d'en finir avec lui. L'évêque ne retira rien; mais l'homélie sur Jean-Baptiste, dans laquelle il aurait comparé Eudoxie à Hérodiade, est un faux composé par ses ennemis [2]. Théophile consulté indiqua à Eudoxie le procédé à suivre pour se débarrasser de l'importun : mettre en avant la non-réintégration par un concile. C'est le seul motif qu'un nouveau synode, aux ordres de la cour, invoqua pour **le déposer une seconde fois** (Carême 404). Comme Jean refusait de quitter son Église, on le mit aux arrêts dans son palais vers Pâques, et peu après la Pentecôte, le 20 juin, il fut exilé de nouveau.

III. — L'EXIL (404-407).

LE CARACTÈRE DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

A) **L'exil** de saint Chrysostome nous est bien connu par ses lettres qui datent toutes de cette période. La plupart sont de courts billets, destinés à donner des nouvelles du proscrit, raconter ses souffrances et relever le courage des amis. En

[1] Ou villa de Rufin, *Rufinianes*, sur la Marmara, à 5 kil. à l'est de Chalcédoine. Voir J. Pargoire, *Rufinianes* dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1899, t. VIII, p. 428-477. H. Leclercq, *Chalcédoine*, dans *Dict. Arch.*, col. 110-116.

[2] L'homélie commence ainsi : " De nouveau Hérodiade fait rage, de nouveau elle s'emporte, de nouveau elle danse, de nouveau elle demande à recevoir sur un plateau la tête de Jean ". *P. G.*, **59**, 485 sq. (parmi les *Spuria*).

termes admirables, elles exaltent surtout la vertu sanctificatrice de **la souffrance;** elles nous montrent le saint très préoccupé des intérêts de son église et de la propagation de la foi chez les infidèles. La même impression de calme soumission aux décrets de la Providence se dégage de *deux opuscules* écrits aussi en exil : *a*) "Que nul ne peut faire dommage à celui qui ne se nuit pas à soi-même"; *b*) "A ceux qui se sont scandalisés des malheurs survenus" [1].

Jean, en quittant Constantinople, fut d'abord conduit à Nicée, où il put se reposer quelques jours, en attendant de connaître le lieu de son exil. Ce fut **Cucuse** ou la forteresse voisine d'*Arabissos*, sur le Taurus, à l'extrémité de la Cappadoce, dans la Petite Arménie. Il y arriva après un pénible voyage de 77 jours. Malgré les prévenances d'amis délicats, il y souffrit beaucoup du climat, des privations, de l'isolement, des dangers provoqués par les incursions des brigands. Aucune amélioration ne fut apportée à son sort ni par les protestations de ses partisans (*dits* Joannites), qui refusèrent pendant longtemps de reconnaître ses successeurs, ni par la mort d'Eudoxie, survenue à la fin de 404, ni par la condamnation par le Pape saint Innocent I des injustices commises contre lui.

Le proscrit avait demandé l'appui de l'**évêque de Rome,** dès 404, par une lettre qui est une reconnaissance implicite de l'autorité supérieure de l'Eglise romaine [2]. L'institution patriarcale était loin d'assurer la paix dans les Eglises d'Orient [3]. Voici de nouveau qu'un patriarche, en dépit des canons [4], agissait hors de ses domaines, sans aucun mandat ecclésiastique, et avec l'appui de la cour, déposait l'évêque de la capitale. Seule une autorité religieuse réparerait ces injustices. Ne pouvant obtenir un concile, Chrysostome écrivit à diverses Eglises d'Occident et notamment à Rome. Le pape

[1] Voir art. 11, les *Œuvres*.

[2] *P. G.*, **52**, 529-536. Le fait que la lettre était adressée en même temps, pour des raisons d'opportunité, aux évêques de Milan et d'Aquilée, ne prouve pas que S. Jean Chrysostome ne fit pas de différence entre les uns et les autres. Il est puéril de mettre sur le même rang, au point de vue de la dignité, l'évêque de Rome et n'importe quel évêque d'Occident. Même quand les Pères parlent d'Occident, c'est Rome qu'ils entendent, lorsqu'il s'agit d'intervention d'ordre religieux dans le monde entier. Le fait ici le prouva. Saint Innocent I fut presque seul à prendre la défense de Chrysostome, livrant un combat que celui-ci dans sa deuxième lettre (*Ibid.*, 531-536), juge d'*intérêt œcuménique :* καὶ γὰρ ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης σχεδὸν ἁπάσης ὁ παρὼν ὑμῖν ἀγὼν πρόκειται. L'οἰκουμένη, c'est le domaine de Pierre (voir, plus loin, la *Doctrine*).

[3] Voir ci-dessus, p. 295. — [4] Voir ci-dessus, p. 429, n. 5.

Innocent prit en main avec fermeté la cause de Jean. Par prudence, il essaya d'abord de réunir un concile à Thessalonique, mais la violence et l'intrigue s'opposèrent à la réussite de ce projet. L'exilé fut du moins consolé par ces efforts et le dit au pape dans une nouvelle lettre (en 406). Innocent I se sépara de la communion de Théophile et de l'évêque intrus de Constantinople, qui persécutait les chrétiens restés fidèles à Jean.

Les visites fréquentes que, de Constantinople ou d'Antioche, les amis de Chrysostome lui faisaient, inquiétèrent à la longue ses ennemis, et en 407, ils obtinrent sa déportation à Pityonte, dans le Caucase. Il **mourut,** épuisé, en cours de route, à *Comane*, dans le Pont, le 14 septembre 407. Ses derniers mots furent : Gloire à Dieu en toutes choses. Le Pape exigea et obtint que son nom fût rétabli dans les diptyques. Les derniers Joannites ne se soumirent que lorsque les reliques du saint furent solennellement rapportées à Constantinople, en 438, par Théodose II [1].

B) Le caractère de saint Jean Chrysostome.

Les traits saillants de sa physionomie sont bien ceux d'une **figure d'ascète.** " Au physique, Chrysostome était d'apparence chétive, petit; il avait le visage agréable, mais émacié, le front ridé, la tête chauve, les yeux profonds, singulièrement vifs et perçants. *Ses goûts* étaient des plus simples; sa vie, d'une austérité continue. C'était *une nature délicate*, sentant vivement les choses et traduisant d'une façon tranchante ses impressions. Gracieux, bon, affectueux et gai avec ses familiers, il restait, *dans ses relations* extérieures, toujours réservé et un peu froid " [2].

Au point de vue intellectuel, notons avant tout que Chrysostome *n'est pas un spéculatif*, un philosophe à la façon de Grégoire de Nysse. Il n'avait aucun attrait pour l'origénisme, et c'est bien à tort qu'il a été l'objet d'accusations à ce sujet. Il redoutait la **philosophie,** représentée alors par le néoplatonisme, dans lequel il voyait le dernier rempart du paganisme expirant. Il considérait la philosophie païenne comme un vain tissu de mots et de subtilités [3]. Lui-même n'a guère fait œuvre de philosophe, pour " découvrir le côté rationnel

[1] Sur tous ces faits et leur portée, voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 312-334.
[2] J. TIXERONT, *Patrologie*, p. 264-265.
[3] *In Joann.*, hom. 63, n. 1.

des données chrétiennes", qu'avec la préoccupation prédominante de "montrer comment cette même foi satisfait les besoins du cœur" [1]. C'est la *piété* qui est pour lui la vraie philosophie [2].

Si Chrysostome a peu de goût pour la spéculation, il n'en a pas moins une **intelligence** vive, lucide, pénétrante, qui presque toujours traduit sa pensée en une *langue* d'une pureté impeccable. Son *imagination* est d'une richesse éblouissante et donne à sa phrase un éclat, une variété et une puissance d'expression incomparables. Il a du reste un sens exquis de la *mesure ;* aussi est-il un vrai classique, malgré l'intensité du *sentiment*, parfois la véhémence de la passion, qui animent ses écrits. Ces dispositions de l'esprit et du cœur ont fait dire qu'il était naturellement orateur. De fait, la forme oratoire, l'ampleur de la période, la facilité, l'abondance paraissent dans toutes ses œuvres, même dans de simples traités, destinés à la lecture. Par tous ces dons, il a mérité le titre de "Chrysostome" *(Bouche d'or)* que lui a décerné l'admiration de l'Eglise depuis le VI[e] siècle.

Le rôle dans lequel saint Jean Chrysostome semble avoir particulièrement excellé est celui **de directeur d'âmes.** Il ne fut pas un *homme d'Etat* comme saint Ambroise, qui, comme lui, entra en conflit avec l'autorité civile, mais "calculait plus exactement" que lui "les forces qu'il avait à combattre et celles dont il disposait lui-même" [3]. Il ne fut pas non plus un *lutteur* à la manière de saint Athanase, qui n'eût pas hésité à se défendre contre des ennemis sans conscience et qui en eût triomphé. A un autre point de vue, il est bien inférieur à un saint Augustin, par exemple, comme *théologien*, comme penseur chrétien. Son don à lui, et c'est par là qu'il est éminent, c'est la *direction des âmes* [4]. Pour celle-ci, il unissait à une *science* consommée de leurs besoins spirituels et à une *charité* vigilante un *zèle* apostolique très ardent et un *désintéressement* absolu, qui le porta à affirmer, sans crainte de se compromettre, les droits de la vérité et de la morale.

Profondément ascète, Chrysostome l'était resté, de toute son âme, et son action n'est que l'écho et l'épanouissement de son âme. Sans doute une lente évolution intérieure l'avait conduit peu à peu de la *vie contemplative* la plus intense

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 18.
[2] Voir art. III, *Le Moraliste.*
[3] A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome*, p. 196. — [4] *Ibid.*, p. 111.

à une **vie active** fort absorbante. Cependant, même en celle-ci, l'*esprit monastique* vivait encore en lui [1], ainsi que le prouvent et son goût très prononcé pour la méditation de la doctrine la plus directement pratique, et l'idéal de perfection qu'il proposa à ses fidèles sous le nom de *philosophie* (voir l'art. III, le Docteur, le Moraliste).

ARTICLE II.
LES ŒUVRES DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

Saint Jean Chrysostome est, après Origène, celui des Pères de l'Eglise grecque qui a le plus écrit ou dicté. Son héritage littéraire est immense. La plus grande partie est oratoire. Il existe cependant un nombre assez considérable d'œuvres qui n'ont pas été écrites sous forme de discours, mais qui sont plutôt des traités ou des lettres, et certaines sont fort célèbres. La plupart de ces derniers écrits sont antérieurs aux autres. Nous étudierons ici tour à tour :

1° les œuvres non oratoires ;
2° les œuvres oratoires ;
3° l'orateur lui-même.

I. — LES ŒUVRES NON ORATOIRES.

Nous les classerons en plusieurs groupes d'après leur objet.

A) **Concernant la vie religieuse.**

Plusieurs écrits de la jeunesse du saint nous montrent quelle estime, raisonnée autant qu'enthousiaste, il nourrissait pour ce genre de vie qu'il avait lui-même embrassé.

1. Deux lettres ou **exhortations à Théodore après sa chute** [2], écrites entre 371 et 378, ont pour but de ramener dans la voie de la vertu un ami qui, après s'être adonné avec lui, dans Antioche même, aux exercices de l'ascèse, était rentré dans le monde. Dans la *première lettre*, il lui reproche de s'être épris de la beauté d'une jeune fille, Hermione, et il l'exhorte à revenir à sa ferveur première par la menace des peines de l'enfer, la promesse des joies du ciel, et l'assurance qu'il peut obtenir, outre le pardon, une sainteté plus grande que la première. Deux exemples couronnent cette démonstration. — Dans la *seconde lettre*, Jean montre à Théodore, qui sans doute s'était excusé en invoquant la légitimité du mariage, combien sont fragiles les joies de ce monde comparées à la

[1] A. PUECH, *op. cit.*, p. 115. — [2] *P. G.*, 47, 277-316.

liberté chrétienne, laquelle est, d'ailleurs, bien compromise par les soucis de la vie conjugale.

2. Les deux livres **Sur la componction** [1], écrits vers 375-376 ou entre 381-385 [2], se rattachent aux lettres ci-dessus par le sujet et aussi par l'élan d'une chaude conviction. L'auteur y parle, à *Démétrius* (livre I) et à *Stéléchius* (livre II), de la nécessité de la pénitence et de ses avantages. Elle donne des ailes pour s'élever à un amour du Christ pareil à celui de saint Paul (l. I, n. 7 ; l. II, n. 2). Elle est l'âme de la vie religieuse, bien qu'il suffise, pour la pratiquer, de se faire une solitude intérieure par la paix du cœur. David en est, avec saint Paul, un parfait modèle (l. II, n. 3).

3. Les trois livres **Contre les adversaires de la vie monastique** [3], écrits à la même date que les précédents [4], ont pour but de combattre les préjugés que nourrissent contre la vie religieuse aussi bien certains chrétiens que les païens eux-mêmes, et qui les portent à empêcher leurs fils de se faire moines. L'auteur met toutes les ressources de sa dialectique et de son éloquence à défendre une cause qui lui tient à cœur et qui n'a rien perdu de son actualité. Il montre, dans le *premier livre*, que les adversaires des moines méritent les *châtiments* dont furent punis les Juifs, ennemis du Christ et des apôtres. Au *deuxième*, il prouve à *un païen*, par des arguments de raison et des exemples tirés des anciens auteurs profanes, que la vie religieuse, riche en vertu et en sagesse, est supérieure à celle qui se dépense dans le luxe et les emplois publics. Le *troisième*, enfin, expose à un *père chrétien* les motifs surnaturels qu'il a de permettre à son fils de suivre son attrait pour la vie monastique (n. 1-7), la nécessité où il se trouve d'unir dans son éducation la piété à la science (8-12) et la supériorité de la formation monastique, fût-elle même privée de la culture scientifique (13-20).

4. Le petit traité sur **La Comparaison d'un roi et d'un moine** [5], reprend une pensée chère au saint docteur et déjà indiquée dans l'ouvrage précédent [6]. Il compare la puissance, l'opulence, le prestige d'un roi à la vie d'un moine adonné à la vraie *philosophie*, c'est-à-dire aux exercices de la vie intérieure parfaite et contemplative, et c'est la seconde, on le conçoit, qui a ses préférences.

---

[1] *P. G.*, **47**, 393-410.
[2] Tillemont et Montfaucon sont pour la première date, Rauschen pour la seconde.
[3] *P. G.*, **47**, 319-386.
[4] Même diversité d'opinions que pour le traité *Sur la componction*.
[5] *P. G.*, **47**, 387-392.
[6] *Adv. oppugnatores vitæ mon.*, II, 6. *P. G.*, **47**, 341.

B) Le traité sur le Sacerdoce [1].

Cet ouvrage est le chef-d'œuvre de saint Jean Chrysostome. C'est le premier grand ouvrage de pastorale qui ait été composé, et il est l'œuvre d'un simple diacre, car il a été écrit probablement entre 381 et 385. Bien qu'il n'ait pas encore l'expérience du ministère sacerdotal, l'auteur y donne au prêtre, en une langue très pure, des conseils aussi pratiques que sages, en même temps qu'il lui montre la grandeur de sa mission avec une rare élévation de pensées. — L'ouvrage comprend *6 livres*, mais il ne faut pas y chercher une division systématique que Chrysostome n'a pas voulu y mettre et que ne lui imposait pas, d'ailleurs, la forme du *dialogue* qu'il avait adoptée pour développer sa pensée, à la manière de Platon.

Le *livre I* est une **introduction.** Après avoir présenté son ami Basile et s'être présenté lui-même en montrant ses propres désirs de la vie religieuse, contrariés pas sa mère, Chrysostome raconte le subterfuge dont il usa pour faire élever son compagnon à l'épiscopat, tandis qu'il fuyait lui-même cette charge, et répond enfin aux reproches de Basile qu'il est permis quelquefois d'user d'une feinte innocente pour atteindre une fin utile.

Les *livres II et III* sont surtout consacrés à exalter **la grandeur du prêtre.** Au *livre II*, l'auteur prouve cette grandeur d'une manière générale, par l'amour du Christ qui s'impose au prêtre (n. 1), par le titre de pasteur qu'il porte (n. 2), par la force d'âme qui lui est nécessaire (n. 3, 4) et il en tire une nouvelle justification de sa propre conduite (n. 4-8). Au *livre III*, il montre la *supériorité* du prêtre sur les rois (n. 1), sur les anges (n. 4-5), sur les parents (n. 5-6), et aussitôt il le met en garde contre deux dangers qui le menacent, la vaine gloire (n. 9-10) et l'ambition (n. 11). Ceci amène l'auteur à indiquer les *vertus* qui doivent orner une âme sacerdotale, une sagesse clairvoyante et ferme (n. 12), une patience qui prévienne les éclats de la colère (n. 13-14), une sainteté qui désarme l'envie (n. 15), une prudence exceptionnelle, enfin, pour la direction des veuves et des vierges (n. 16-17) ou dans les jugements à porter (n. 18).

Les livres IV et V s'occupent spécialement de **l'éloquence chrétienne,** et posent les grandes lois du *ministère de la parole.* Au *livre IV*, après avoir montré la responsabilité de ceux qui ordonnent des indignes (n. 1-2), il prouve la *nécessité* du don de la parole chez le prêtre (n. 3-9) ; c'est par la parole qu'on pourra guérir et corriger les âmes (n. 3), combattre les hérétiques et défendre la " cité de Dieu " [2] (n. 4), arrêter, enfin, les curiosités téméraires (n. 5). Et qu'on n'objecte pas le mépris de saint Paul pour l'art oratoire : s'il n'a pas cultivé cet art à la manière des

[1] *P. G.*, **48**, 623-692. Edition récente par J. A. NAIRN, *De Sacerdotio of St John Chrysost.*, dans les *Cambridge patristic texts*, 1906.

[2] Ἡ τοῦ Θεοῦ πόλις.

rhéteurs, il a eu au plus haut degré la science et la puissance de la parole (n. 6); il a joint l'éloquence au pouvoir des miracles (n. 7). Ses Epîtres sont même une des meilleures sources de la prédication chrétienne (n. 8). La vie la plus sainte doit être accompagnée chez le prêtre de la puissance de la parole (n. 8-9). — Dans le *livre V*, Chrysostome insiste sur les *deux conditions* requises, à son avis, pour que cette parole soit féconde : *l'effort*, l'étude, l'exercice [1], qui s'imposent même et surtout aux mieux doués (n. 5); plus encore, le *mépris des louanges* comme de la critique, l'indifférence vis-à-vis des éloges (n. 1, 3, 4, 6, 7); les médiocres eux-mêmes, d'ailleurs, ont besoin de s'affranchir à ce point de vue (n. 8). La liberté d'âme, qui en est le fruit, est le meilleur soutien de l'éloquence chrétienne.

Au *livre VI*, l'auteur a surtout en vue le **ministère extérieur** du prêtre. Aussi compare-t-il sa vie à celle du moine (surtout aux n. 2, 3, 6, 7, 8). Celle du prêtre suppose plus de vertu : son âme doit être plus pure que les rayons du soleil (n. 2); il sacrifie à l'autel entouré d'anges (n. 4); il est exposé à plus de tentations (n. 3); il a besoin de plus de prudence, de science et d'habileté (n. 5); il doit être toujours très réservé avec les femmes (n. 2, 9); le zèle [2] lui est particulièrement nécessaire (n. 10). Aussi les péchés du prêtre sont-ils plus gravement punis (n. 1, 11). Toutes ces pensées si cohérentes, malgré leur désordre apparent, avivent en Chrysostome la crainte que lui inspire le sacerdoce, crainte produite en son âme par la vue de ses passions (n. 12) ou par la haute idée qu'il se fait de l'Eglise, princesse fiancée au Christ [3], et du combat spirituel, dont il décrit les armes en un tableau féerique [4] (n. 12). C'est sur cette scène splendide que s'achève l'ouvrage.

C) Ecrits divers sur l'éducation et la chasteté.

Les cinq écrits suivants, d'ordre pastoral ou disciplinaire, sont aussi intéressants au point de vue doctrinal que psychologique.

1. **De la vaine gloire et de l'éducation des enfants**, petit traité pédagogique, récemment édité en grec [5], connu déjà en latin auparavant (*édit.* Combefis, 1656).

2. Le traité **De la Virginité** [6], écrit vers 381, commente avec chaleur la pensée de saint Paul sur le mariage et la virginité (I *Cor.* VII); le mariage est bon, la virginité est préférable. Plus tard, dans ses homélies sur ce passage, Chrysostome renverra à cet ouvrage.

3. L'opuscule **A une jeune veuve** [7] est seulement destiné à fournir à une dame privée de son mari des motifs surnaturels de consolation; il a une moindre portée que le suivant, sur le même sujet.

---

[1] Οὐ φύσεως ἀλλὰ μαθήσεως τὸ λέγειν; l. V, n. 5, col. 674.

[2] " Je ne puis croire qu'on puisse se sauver sans avoir rien fait pour le salut du prochain "; l. VI, n. 10, col. 686.

[3] *Ibid.*, n. 12, col. 689. — [4] *Ibid.*, n. 12, col. 689-692.

[5] F. SCHULTE, *Joannes Chrysostomus, De inani gloria et de educandis liberis*, Münster, 1914.

[6] *P. G.*, **48**, 533-596. — [7] *Ibid.*, 599-610.

4. Ce petit traité **De la persévérance dans le veuvage** (*De non iterando conjugio*)[1], écrit vers 380-381, déconseille les secondes noces à toutes les veuves en général. [Les Pères Grecs n'ont pas tous eu, au IVe siècle, la même attitude sur ce point. Saint Epiphane permet les secondes noces après la mort du conjoint, saint Grégoire les tolère[2] et saint Basile les punit d'un an de pénitence].

5. Deux petits **traités de discipline,** datant du début de l'épiscopat, (*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*, et *Quod regulares feminæ viris cohabitare non debeant*)[3] défendent, le premier, aux vierges, le second, aux diaconesses d'habiter chez des clercs, à cause des dangers d'une telle conduite.

D) Ecrits défendant la religion ou la Providence.

Tous ces écrits sont à leur manière *apologétiques*, bien que les derniers visent particulièrement à affermir les âmes dans la vertu de patience.

1. Le traité **Contre Julien et les païens**[4] ou livre *Sur saint Babylas*, écrit vers 382, venge la religion des attaques de l'empereur apostat, en s'appuyant sur les miracles du Sauveur et les prodiges récents accomplis à la translation des reliques du saint martyr († 252).

2. L'opuscule consacré à prouver, **Contre les Juifs et les Gentils,** *que le Christ est Dieu*[5], semble dater des débuts du sacerdoce. C'est sur les prophéties qu'est basée la démonstration.

3. Les trois livres **A Stagire**[6], moine tourmenté de cruelles peines d'esprit attribuées à *une obsession diabolique*, développent le *rôle providentiel de la souffrance.* Cette doctrine, présentée au livre I, est confirmée (liv. II et III) par l'exemple des saints, depuis Adam jusqu'à saint Paul. L'auteur montre aussi dans les œuvres un bon remède à la tristesse.

4. Deux **autres traités** sur le même sujet (*Quod nemo lædatur nisi a seipso* et *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates*)[7], qui datent de l'exil du saint, 405-406, montrent avec chaleur l'utilité de la souffrance et préviennent le scandale chez les âmes faibles ou peu éclairées ; ils font aussi en quelque manière l'apologie de la Providence.

E) Lettres[8].

La correspondance du saint comprend 240 lettres environ, datant toutes de l'exil (404-407). On les a classées en quatre groupes[9].

1. Les lettres *historiques*, écrites à des évêques ou des amis, donnent des nouvelles diverses le concernant, lui ou son

---

[1] *P. G.*, **48**, 609-620.
[2] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 192-193. Voir ci-dessus, p. 433.
[3] *P. G.*, **47**, 495-514 et 513-532. — [4] *P. G.*, **50**, 533-572.
[5] *P. G.*, **48**, 813-838. — [6] *P. G.*, **47**, 423-494.
[7] *P. G.*, **52**, 459-480 et 479-528. — [8] *P. G.*, **52**, 529-748.
[9] Voir, pour plus de développements, Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, II, p. 118-121.

Eglise. Les plus célèbres sont les deux lettres d'appel au pape Innocent I.

2. Les *lettres de consolation* sont de beaucoup les plus nombreuses. Les 17 écrites à *Olympias*, diaconesse de Constantinople, sont particulièrement importantes et par leur étendue et par leur beauté.

3. Les *lettres de recommandation* sollicitent discrètement auprès des amis une faveur pour le porteur de ces billets.

4. Les *lettres familières* furent écrites d'ordinaire pour des motifs de reconnaissance; elles s'achèvent presque toujours en pieuses exhortations.

L'âme si belle du saint Docteur, grandie encore par la souffrance, se peint à merveille dans toute cette correspondance, qui est comme son testament spirituel.

[Pour les **écrits apocryphes,** voir en note [1].]

II. — LES ŒUVRES ORATOIRES.

Parmi les œuvres oratoires de saint Jean Chrysostome nous distinguerons les *sermons* des *homélies*, réservant ce dernier terme à des séries d'instructions suivies sur des livres entiers ou presque entiers de l'Ecriture, bien que nombre de sermons de Chrysostome rentrent dans le genre homélie tant par le sujet traité que par la manière dont il est développé.

A) **Les sermons** peuvent être groupés en 6 catégories :

1. Les **discours de circonstance** sont les plus connus et ont presque tous été déjà signalés dans la vie :

a) discours pour le jour de *son ordination* (*P. G.*, **48**, 693-700);

b) 21 discours sur **les statues** (*P. G.*, **49**, 15-222)

c) 2 discours sur la **chute d'Eutrope** (*P. G.*, **52**, 391-414).

d) 2 discours avant et après le *premier exil* (*P. G.*, **52**, 427-430, 443-448).

---

[1] Parmi les œuvres très nombreuses que l'on a attribuées à tort à saint Jean Chrysostome, signalons seulement les suivantes :

1. la **liturgie** qui porte son nom (*P. G.*, **64**, col. 901-922) et est encore employée presque tous les jours de l'année dans le rite byzantin. On ignore à quelle époque elle a été composée. Voir Pl. de Meester, dans Χρυσοστομικά, II, p. 245-347.

2. le manuel d'introduction biblique intitulé **Synopsis** *Veteris et novi Testamenti* (*P. G.*, **56**, 313-386).

3. l'intéressant commentaire sur saint Matthieu, intitulé **Opus imperfectum in Matthæum.** *P. G.*, **56**, 611-946.

4. enfin une quantité considérable d'**homélies,** disséminées dans *P. G.*, aux tomes **48, 50, 52, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64.**

2. Les **discours polémiques** datent, pour la plupart, comme le traité apologétique "Contre les Juifs", déjà cité, des premières années du sacerdoce, 386-389; ce sont :

a) 12 sermons **Contre les anoméens** *sur l'incompréhensibilité de Dieu* [1], (seuls les deux derniers datent de l'épiscopat) : œuvres très remarquables, dans lesquelles le grand docteur confond l'orgueil des ariens, qui prétendaient s'élever à la hauteur des divins mystères; il défend la consubstantialité du Fils avec le Père et explique les formules évangéliques dans lesquelles le Christ se déclare inférieur au Père.

b) 8 sermons **Contre les Juifs** [2], ou plutôt contre les judéo-chrétiens; ce sont, en effet, des chrétiens, qui assistent aux fêtes des Juifs (ou qui célèbrent Pâques en même temps que les Juifs, *Hom.* III), que le prédicateur essaye de ramener à l'unité de la foi et des pratiques chrétiennes.

3. Les discours suivants sont particulièrement appelés **discours moraux** [3] :

a) 2 catéchèses *ad Illuminandos* avant leur baptême (*P. G.*, **49**, 223-240);

b) un discours sur *les Calendes*, contre les désordres dont le nouvel an était l'occasion (*P. G.*, **48**, 953-962);

c) 9 sermons sur *la pénitence*, prêchés en divers carêmes (*P. G.*, **49**, 277-350 : l'authenticité des trois derniers n'est pas sûre);

d) 1 sermon *sur l'aumône* (*P. G.*, **51**, 261-270);

e) 1 sermon contre *les jeux* du cirque et les *théâtres* (*P. G.*, **56**, 263-270);

f) 3 sermons, enfin, sur *les tentations* (*P. G.*, **49**, 241-276).

4. Les sermons **sur les mystères** [4], qui sont regardés comme authentiques, se rattachent surtout aux grandes fêtes de Notre Seigneur :

a) à *Noël* (un second est suspect); *b*) à l'*Epiphanie* ou baptême de Notre Seigneur : *c*) au *Jeudi saint* (sur la trahison de Judas, 3 sermons; le troisième est douteux); *d*) au *Vendredi saint* (trois sermons; les 2 derniers sont le décalque du premier); *e*) à *Pâques* (2 sermons; seul le premier est sûr); *f*) à l'*Ascension* (le second n'est pas sûrement authentique); *g*) enfin, à la *Pentecôte* (2 sermons : un troisième, *P. G.*, **64**, est inauthentique).

5. Les **panégyriques** laissés par saint Jean Chrysostome sont assez nombreux [5]. Les plus célèbres, et à juste titre, sont

---

[1] *P. G.*, **48**, 701-812. — [2] *P. G.*, **48**, 843-942.

[3] Le sermon *De perfecta caritate* (*P. G.*, **56**, 279-290,) est très probablement inauthentique. Par contre les 2 sermons *De precatione* (parmi les dubia, *P. G.*, **50**, 773-786) sont authentiques. — [4] Ils sont tous dans *P. G.*, **49** et **50**.

[5] Tous se trouvent dans *P. G.*, **50**, et ceux qui sont authentiques y sont séparés de ceux qui sont douteux ou apocryphes. Sur *saint Paul*, col. 473-514.

les sept qui furent prononcés à *la louange de saint Paul*, à Antioche. Signalons, parmi les autres, les éloges de trois personnages de l'Ancien Testament (Job, Eléazar, les Machabées), les 3 homélies sur les martyrs, et les discours sur les saints Ignace d'Antioche, Lucien d'Antioche, Eustathe d'Antioche, Mélèce d'Antioche, Romanus, Barlaam.

6. Il y a, enfin, un assez grand nombre de **sermons exégétiques**, portant sur des passages isolés de l'Ecriture. A l'exception des 7 discours *sur Lazare* et *le mauvais riche* [1], ils sont tous groupés dans le même tome de la Patrologie grecque [2]. On y trouve, *a*) 4 sermons sur des textes *évangéliques; b*) 8 sermons sur le début *des Actes* et *le nom* de Paul; *c*) une vingtaine d'autres sermons sur des versets des Epîtres de saint Paul, et enfin quelques autres discours sur divers sujets.

B) **Les homélies** suivies sur des livres entiers ou presque entiers de l'Ecriture constituent la part la plus abondante de l'héritage littéraire de Chrysostome. Nous avons en ce genre près de 700 morceaux sur l'Ancien ou le Nouveau Testament.

1. Sur les **livres historiques** de l'Ancien Testament [3], il reste :

a) 9 homélies sur la Genèse (datant de 386);

b) 67 homélies sur le livre entier de la Genèse (388 probablement);

c) 5 homélies sur Anne, mère de Samuel (387);

d) 3 homélies sur David et Saül (387).

2. Sur près de **60 psaumes** (4-12, 43-49, 108-117, 119-150) nous avons encore des commentaires, sous forme d'homélies [4], qui, par la pénétration de la pensée autant que par l'éloquence, se classent parmi les œuvres les plus remarquables du Saint. On ignore s'il commenta tout le psautier.

3. Sur **les prophètes** [5], saint Jean Chrysostome n'a laissé que :

a) 2 homélies *De obscuritate prophetarum* (386-387);

b) 6 homélies sur *Isaïe*, chap. I-VI, prononcées à Antioche ou à Constantinople. (Le commentaire sur Isaïe, ch. I-VIII (*P. G.*, **56**, 11-94) est d'une autre main).

4. Deux **évangiles** ont été commentés par lui :

a) l'évangile de *saint Matthieu* [6], objet de 90 homélies, prononcées à Antioche, en 390, et qui sont, en même temps que des modèles d'exégèse, d'admirables exposés de toute la morale chrétienne;

b) l'évangile de *saint Jean* [7], étudié en 88 homélies, qui

[1] Voir *P. G.*, **48**, 958-1054. — [2] *P. G.*, **51**. — [3] *P. G.*, **53** et **54**.

[4] Voir dans *P. G.*, **55**. Les fragments sur les Proverbes, qui se trouvent à la fin, sont tirés des Chaînes et peuvent être de Chrysostome.

[5] *P. G.*, **56**. — [6] *P. G.*, **57-58**. — [7] *P. G.*, **59**.

montrent chez l'orateur des préoccupations polémiques (contre les ariens) : elles datent de 389 sans doute.

5. Les 55 homélies sur les **Actes des Apôtres** [1] ont été prononcées à Constantinople en 400-401. Elles sont moins soignées que les autres pour la forme, l'évêque n'ayant pas eu sans doute le temps de les revoir.

6. Sur les **épîtres de saint Paul,** saint Chrysostome a laissé 250 homélies [2] qui passent à bon droit pour le meilleur commentaire qui ait jamais été donné des écrits du grand Apôtre. Il débuta, en 391, par 32 homélies sur l'*Epître aux Romains*, qui sont regardées comme les plus parfaites de ses homélies sur Saint Paul. En 392, il en consacra 74 aux *deux Epîtres aux Corinthiens*. Les 6 chapitres du commentaire sur l'*Epître aux Galates* paraissent n'être aussi que 6 homélies (remaniées) sur ce même écrit. Les autres homélies sur saint Paul se répartissent ainsi : Ephésiens, 24; Philippiens, 15; Colossiens, 12; Ire et IIe aux Thessaloniciens, 16; Ire et IIe à Timothée, 28; Tite, 6; Philémon, 3; Hébreux, 34. La plupart datent d'Antioche, sauf les homélies sur l'épître aux Colossiens, sur les deux lettres aux Thessaloniciens, et sans doute aussi quelques autres.

III. — L'ORATEUR. — GENRE DE SON ÉLOQUENCE.

Dans quelques discours particulièrement célèbres, Chrysostome a fait usage d'une " éloquence à l'éclat prestigieux, au pathétique puissant, qui rappelle, malgré toutes les différences, la grande éloquence classique d'Athènes ou de Rome, et souvent l'égale " [3]. On ne doit pas juger **son genre oratoire** sur ces œuvres seules, splendides sans doute, mais, en un sens, exceptionnelles, bien que sur la fin de sa vie, lors des conflits avec la cour, cette grande manière semble lui devenir ordinaire. En dehors des homélies sur les statues, des discours sur Eutrope et de quelques grands sermons inspirés par des circonstances analogues, l'immense majorité de ses discours nous le montre usant de cette éloquence simple et familière, au ton pressant, d'ailleurs, qui a fait de lui, avec saint Augustin, le modèle achevé de *l'orateur chrétien* ou du *prédicateur*.

---

[1] *P. G.*, **60**. Nous avons signalé plus haut, en parlant des sermons, les 8 discours prononcés à Antioche sur le début *des Actes* et le nom de Paul.

[2] *P. G.*, **60** (Epître aux Rom.), **61** (les deux aux Cor. et Gal.), **62** (toutes les autres, sauf Héb.), **63** (Ep. aux Hébr.).

[3] A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome*, p. 191.

Et c'est particulièrement sous cet aspect que nous l'étudions ici [1].

Instruire et *moraliser :* telles doivent être les deux grandes **préoccupations** du prédicateur. Chrysostome a uni ces deux rôles avec un art admirable : bien mieux, il semble n'instruire que *pour* moraliser. Sans doute, dans ses débuts, il se laissa entraîner par les *controverses ;* il combattit les hérétiques, non seulement par des traités, mais jusque dans ses discours, témoin les prédications contre les anoméens et les Juifs, ou les homélies sur saint Jean, qui datent des environs de 388. Il y renonça bientôt, pour se consacrer directement à l'utilité immédiate des fidèles.

Bien qu'il ne faille pas chercher dans **les discours** de saint Jean Chrysostome une trop grande symétrie, on y retrouve aisément *deux parties :* dans la première, il instruit, à l'aide de l'Ecriture; il est catéchiste, c'est-à-dire, " professeur de dogmatique élémentaire " [2] et de morale générale; dans l'autre, il aide son auditoire à faire l'application des principes, faisant " une véritable police des consciences d'après leurs besoins " [3]. Le lien entre ces deux parties est parfois assez ténu; en certains cas, il n'y en a pas d'autre que l'utilité immédiate des fidèles, l'orateur sachant sacrifier l'art à la nécessité du ministère. Mais le plus souvent elles se suivent et se fondent dans une admirable unité. C'est dans les homélies sur saint Matthieu qu'il a donné peut-être le meilleur exposé d'ensemble de la morale évangélique.

Saint Jean Chrysostome est, avec saint Augustin, **le maître** *le plus éminent de l'éloquence chrétienne.* Avec des dons très différents, ils sont l'un et l'autre particulièrement remarquables sur trois points.

1° Une **sympathie profonde** lie l'orateur à l'auditeur, fait en quelque sorte passer l'âme du premier dans le second et permet à l'un de tout dire, à l'autre de tout entendre. Chrysostome gagna tous les cœurs lors de la crise des statues, par son amour vrai pour ses fidèles, son dévouement connu et prouvé à leur bien, à leur intérêt spirituel. Les menus détails qui, dans chaque homélie, entretiennent cette communication d'âme à âme, ne sont que le signe et l'effet de cette sympathie réciproque.

2° **" Le tour pratique et l'efficacité de sa parole "** est, d'après A. Puech [4], " le don le plus précieux de Chrysostome ". " Nul peut-être

[1] Voir G. LONGHAYE, *La Prédication*, Paris, 1888, p. 117-148, et A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome*, p. 33-118.
[2] G. LONGHAYE, *op. cit.*, p. 130. — [3] *Ibid.*
[4] *Saint Jean Chrysostome*, p. 38-39.

n'a eu au même degré le souci constant d'être immédiatement utile, de choisir pour chacun de ses discours un but précis, d'exercer toujours une action directe et profonde sur les âmes". Cette *préoccupation morale* est, d'ailleurs, servie par une très fine *psychologie* toujours en éveil et par ce don tout apostolique d'*exhortation* que Bossuet appelle "l'incrépation et la vigueur", tempéré d'ordinaire par une douce modération et un grand bon sens pratique [1].

3° Le don de l'**amplification oratoire** est peut-être plus frappant encore chez Chrysostome. Son intelligence très fine et pénétrante est servie par une imagination riche, opulente, royale, a-t-on dit. Des *images* pleines ici de grâce, là de noblesse, partout dignes, revêtent, colorent et animent une *pensée* toujours ferme, qui s'épanouit en longues descriptions parfois, sans que la vie en souffre, d'ailleurs, car l'image est ici au service de l'idée; de plus, une *passion* ardente, même quand elle est contenue, dirige tous ces développements, et soudain peut s'élever jusqu'au plus haut pathétique [2]. Le plus souvent, la prédication de Chrysostome garde le ton de la *causerie* distinguée et familière d'un père avec ses enfants.

Cette **abondance** de l'orateur grec, si proche de la prolixité, s'explique, a-t-on dit [3], *a*) par "la richesse de la *veine oratoire*" de Chrysostome; *b*) par le *genre* adopté (la matière à commenter ne lui faisait jamais défaut); *c*) par les *goûts* mêmes des Orientaux : ils aimaient "cette parole harmonieuse et claire qui les entraînait doucement et dont l'intelligence ne leur demandait point d'effort". N'oublions pas, cependant, la part qui revient à l'*étude* et que Chrysostome exige, pour la préparation de ses discours, de l'orateur le mieux doué, et surtout de lui [4]. Quant à l'autre condition, sur laquelle il semble avoir presque exclusivement voulu insister, le *mépris des louanges humaines*, en même temps qu'elle assure à l'orateur l'indépendance nécessaire pour l'accomplissement de sa mission spirituelle, elle le porte non seulement à ne rechercher que Dieu, mais encore à s'appuyer toujours sur lui et à puiser en lui, comme en une *source surnaturelle* intarissable, la vérité qu'il doit annoncer aux âmes. Ceci nous amène à étudier en Chrysostome le *Docteur*.

[1] G. Longhaye, *op. cit.*, p. 142-146.
[2] G. Longhaye, *op. cit.*, p. 120-128.
[3] J. Tixeront, *Patrologie*, p. 266.
[4] *Traité du Sacerdoce*, l. v, n. 5. Voir ci-dessus, p. 464.

ARTICLE III.
DOCTRINE DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

I. — LE DOCTEUR.

Saint Jean Chrysostome est moins un théologien qu'un *homéliste*, et même en morale, il est peut-être moins un théoricien qu'un *directeur d'âmes*. Il n'a pas mis en honneur des conceptions bien nouvelles. Son rôle comme **docteur** n'en a pas moins été considérable, soit à titre de *témoin* de la foi traditionnelle, soit à titre de modèle du vrai *pasteur*, homme de doctrine, et c'est à ce dernier point de vue surtout qu'il faut se placer pour le bien comprendre.

L'**orthodoxie** de Chrysostome a été suspectée lors de l'affaire **origéniste**, mais sans fondement sérieux. Saint Epiphane, trompé d'abord par les calomnies perfides de Théophile d'Alexandrie, a reconnu son erreur, et Théophile lui-même n'a invoqué aucun de ces griefs au conciliabule du Chêne. En fait, Chrysostome se rattache bien plutôt à l'école anti-origéniste, celle d'Antioche. D'ailleurs, un ferme *sens traditionnel* [1] lui fit éviter les dangers auxquels pouvaient conduire les tendances de cette école, à laquelle il devait toute sa formation religieuse scientifique. En **christologie** notamment, il a maintenu avec soin l'unité personnelle du Sauveur, évitant les formules dualistes trop précises de son maître Diodore ; il affirme que le Christ est un, tout en comparant son humanité à un temple où il habite. Il s'abstient, du reste, de scruter le mystère. Comment le Christ est-il un? Ne le cherchez pas, dit-il ; le Christ le sait [2]. Il avait agi de même pour la **question trinitaire**. Un des grands reproches qu'il adresse aux anoméens est de vouloir " comprendre " Dieu [3]. Il avait le sens du mystère, et cette humilité, comme sa docilité à la tradition, le préserva des écueils. Les *pélagiens* prétendirent qu'il niait le péché originel ; saint Augustin les réfuta [4] et avec raison. Bien qu'on ne trouve pas dans son œuvre une théorie du péché originel aussi précise que chez l'évêque d'Hippone, la doctrine d'une déchéance de l'humanité y est bien affirmée [5].

Quoique peu porté à la spéculation sur les divins mystères, saint Jean Chrysostome n'en a pas moins **une très haute idée de Dieu.** Ses *attributs* lui sont familiers ; mais il cherche moins à les analyser qu'à en vivre et à en faire vivre. Dans tous ses discours, il fait appel à la puissance et à la sagesse

---

[1] La tradition, dit-il, est ἀξιόπιστος ; c'est la tradition, n'en demande pas davantage. *In II Thess.* hom. IV, 2.

[2] *In Joan.*, hom. XI, 2 ; *P. G.*, **59**, 80.

[3] Voir les discours *Contre les anoméens.*

[4] *Contra Julianum*, l. I, ch. VI, n. 22-28.

[5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 143-144.

de Dieu, à sa miséricorde et à son amour; il a proclamé sa justice et ses volontés; il a magnifiquement défendu ses droits. Ses plus beaux mouvements oratoires peut-être ont été inspirés par cette pensée de la grandeur de Dieu et de la *fragilité des créatures*, témoin les homélies sur la chute d'Eutrope. Le sens de la vanité des biens du monde, qui s'y révèle avec tant de force, a pour point d'appui nécessaire l'intelligence nette du tout de Dieu : Dieu est le port qui ne connaît pas d'orage, la vraie cité, loin de laquelle nous sommes seulement des voyageurs, qui séjournent un jour dans une hôtellerie et qui passent [1]. C'est une inspiration analogue qui porte saint Augustin à remonter à Dieu par la mutabilité des créatures; mais lui, d'ordinaire, sans s'arrêter à la décrire comme Chrysostome, ni à prouver longuement, en philosophe, l'existence de la vérité immuable, s'élève d'un trait à la contemplation de celle- ci [2].

Saint Jean Chrysostome n'a pas eu la curiosité de chercher comment, **dans le Christ,** les deux natures s'unissaient, et d'autre part, en véritable antiochien, il a particulièrement insisté sur son humanité sainte, sa vie, ses œuvres, sa mort. Il n'en a pas moins cependant exalté ses *divins attributs*. Il y fut amené par les commentaires sur saint Jean et sur saint Paul, mais la clairvoyance de sa foi autant que l'intensité de son amour l'y entraînait, et on peut dire que pour lui, quelque nette que soit la vue de l'humanité du Christ, c'est toujours et comme sans effort dans la splendeur de Dieu qu'il la voit. — On s'étonne que la Vierge **Marie** n'ait pas davantage bénéficié, dans la pensée de saint Chrysostome, de ce rayonnement de Dieu [3]. Sans doute, son Fils ne la renie jamais; mais Jean ne lui donne pas le titre de mère de Dieu (θεοτόκος), suspect à Antioche. Il lui prête même parfois des sentiments humains qui ne conviennent pas à son éminente sainteté, par exemple une certaine fierté au sujet de son Fils, ce qui a fait dire à saint Thomas : *In verbis illis, Chrysostomus excessit* [4].

L'**Ecriture sainte** est pour saint Chrysostome la source principale et pour ainsi dire unique de sa pensée. Il en fait

[1] *In Eutrop.*, I hom. Cf. *ibid.* II, 2, 4 sq.

[2] Sans doute dans les pages citées, Chrysostome parle surtout des biens créés en tant que possédés par l'homme, et saint Augustin des créatures en soi; mais la vive perception de leur fragilité, à l'un ou l'autre point de vue, vient, de part et d'autre, de la même source.

[3] G. BARDY, *op. cit.*, col. 674-675.

[4] *In Matth.*, Hom. XLIV. — *Sum. theol.*, III, q. 27, a. 4, ad 3^{um}.

d'ailleurs une loi pour tout orateur sacré [1]. Fidèle aux principes de l'Ecole d'Antioche, dont il est, d'ailleurs, le plus illustre représentant, il s'attache à l'exégèse surtout littérale. Il tempère cependant la rigidité de cette méthode soit par un recours prudent et modéré à un certain allégorisme, toujours fondé sur la lettre, soit par l'insistance sur l'enseignement moral et la richesse des applications pratiques. " Nul autre exégète n'a su, dans l'interprétation du texte sacré, unir autant de solidité, de calme et de froid bon sens, avec autant d'ampleur et de profondeur, avec autant de souplesse et de finesse dans l'application féconde du même texte à toutes les branches de la vie religieuse " [2].

En signalant ici les *sources de la doctrine* du grand orateur, nous devons rappeler qu'il fut préparé à sa mission par une **vie intérieure** des plus intenses et qu'avant de s'adonner à la vie active, il avait été, dans toute la force du terme, un *contemplatif*. C'est ainsi que se grava pour toujours en son âme *cette haute idée de Dieu* qui devait faire l'unité de sa vie et la force de sa parole, le dirigeant dans son apostolat éminemment pratique et moralisateur, comme elle en dirige d'autres, qui ont des aptitudes différentes ou d'autres obligations de ministère, dans la voie des recherches spéculatives et doctrinales. Un saint Augustin et un saint Chrysostome, si divers à tant d'égards, peuvent bien être rapprochés l'un de l'autre non seulement par leur amour de Dieu, mais aussi par l'élévation de la connaissance qu'ils ont de lui et que, l'un et l'autre, ils ont également puisée dans la paix de la vie monastique. Chrysostome y trouva la *vraie philosophie*, et celle-ci resta en lui comme un idéal à poursuivre dans l'œuvre de formation morale et religieuse qu'il entreprit [3].

II. — LE MORALISTE [4].

La *morale* est toujours le terme direct des prédications de Chrysostome; elle en est aussi, presque toujours, le principal objet. Il s'était proposé de **soumettre à la loi chrétienne tout l'homme,** les individus, les familles, la société. Au IVe siècle, les mœurs générales se ressentaient encore de l'influence récente du paganisme. L'Eglise n'avait pu encore les transformer entièrement. Aussi le vrai moraliste devait-il être un *réformateur*. A Antioche, il eut pleine liberté. A Constantinople, il se heurta à une opposition tenace et puissante qui le brisa. Jean n'avait pas reculé devant son entreprise, si périlleuse qu'elle fût. Son œuvre se présente à nous comme " un *manuel complet de la vie chrétienne* ", dit A. Puech,

[1] *De Sacerdotio*, l. IV.
[2] O. Bardenhewer, *Patrol.*, II, p. 179. — [3] Voir p. 476.
[4] Voir A. Puech, *Un réformateur*, et aussi *Saint Jean Chrysostome*, p. 55-116.

et " lui-même nous apparaît comme un des meilleurs directeurs de conscience qui aient été, directeur non de quelques âmes d'élite, mais ce qui est plus remarquable encore, d'une grande cité tout entière " [1]. Notons sa pensée sur quelques points, spécialement caractéristiques de sa méthode et de son programme.

Nous avons déjà signalé, parmi les **discours** isolés, ceux qu'on appelle spécialement **moraux**; plusieurs y sont consacrés à la *pénitence* et aux *tentations*. Les homélies dites " sur les statues " combattent avec énergie l'habitude de prêter *des serments* sans raison suffisante, habitude invétérée à Antioche (*hom.* III-XVI, XIX, XX). L'*ivrognerie*, qui est flétrie dans la première de ces homélies (n. 4-5), est aussi prise à partie dans les homélies sur les Calendes, sur la Résurrection, sur les martyrs, etc. Mais il semble que l'orateur avait particulièrement à cœur de détruire les vices contraires à la charité et à la sainteté de la famille.

Saint Jean Chrysostome est, par excellence, l'**apôtre de la charité** [2]. Il a durement flagellé l'*avarice* (dans les homélies sur Lazare et le mauvais riche), et il s'est fait avec éloquence le panégyriste de *l'aumône*. " Son éloquence est inépuisable à renouveler ce thème qu'il reprend sans cesse, dit A. Puech. Donner au pauvre, c'est donner à Dieu, et Jean a trouvé, avant Bossuet, des accents magnifiques pour célébrer " l'éminente dignité des pauvres ". Dans son zèle, il s'est laissé aller parfois contre la richesse à des invectives d'une violence telle qu'on l'a présenté " comme une sorte de tribun posant et discutant du haut de la chaire la question sociale ", et de fait, dans plusieurs textes, il semble qu'il va mettre en doute la légitimité du droit de propriété. Mais au lieu de conclure comme le tribun au droit de révolte du pauvre contre le riche, il n'a pour but que d'amener plus sûrement le riche à la charité et à la pratique de l'aumône. Il se tient dans un domaine moral plutôt que juridique. L'hypothèque du pauvre sur le bien du riche est réelle, mais en un sens large. L'attitude de l'orateur vis-à-vis de *l'esclavage* [3] qu'il maintenait, mais dont il s'attachait à adoucir la rigueur, prouve, elle aussi, qu'il était loin d'être un révolutionnaire.

Saint Jean Chrysostome, qui tenait le célibat en très haute estime, ne condamna jamais absolument le *mariage* [4], mais il

---

[1] *Ibid.*, p. III.

[2] A. PUECH, *S. Jean Chrysostome*, p. 58-72. — [3] *Ibid.*, p. 72-77.

[4] M. Moulard (*op. cit.*) a particulièrement insisté sur ce dernier point dans la première partie de sa thèse et expliqué que telle est bien, au fond, la pensée du saint, malgré certaines exagérations de langage, qu'on trouve surtout dans les écrits de la jeunesse, consacrés à exalter *la virginité*. Celle-ci, gloire du mona-

s'appliqua à sanctifier la **vie familiale** par la suppression des abus blâmables : il poussait les jeunes gens à se marier de bonne heure, il combattait avec énergie les usages païens qui s'étaient maintenus dans les noces; il affirmait nettement la parfaite égalité des époux, insistant sur l'action morale que chacun doit exercer sur son conjoint. Il recommandait l'*éducation* chrétienne des enfants, et il paraît avoir été peu préoccupé de l'usage des classiques païens. Il blâmait l'emploi des pleureuses à gage et les autres pratiques peu dignes des chrétiens dans les cérémonies funéraires : l'amour vrai n'a pas besoin de ces démonstrations. Il condamna toujours sévèrement les *théâtres*, les *jeux du cirque*, les spectacles, dans lesquels il découvrait un dissolvant de la famille [1].

Concernant la **vie chrétienne proprement dite,** Jean s'appliquait d'abord à *préserver la foi* des fidèles, en les instruisant avec soin des vérités ; il les mettait en garde contre les dangers provenant du paganisme et plus encore de l'hérésie, contre laquelle il se montra d'une extrême sévérité. Quant à la *pratique de la religion*, il blâmait vivement l'usage de retarder le baptême, recommandait la communion fréquente, le jeûne, la prière privée répétée du jour et de la nuit, et l'assistance aux offices [2]. Il insistait sur la préparation requise pour s'approcher des saints mystères et sur les devoirs des prédicateurs à cet égard (par exemple dans l'homélie intitulée *Non esse ad gratiam concionandum*, *P. G.*, 50, 653-662).

Saint Chrysostome, qui semble avoir rêvé d'établir dans le monde, par la charité, une certaine communauté de biens pareille à celle des moines [3], se proposa aussi de faire revivre l'*idéal monastique* dans la famille chrétienne par *l'esprit de prière*, de transformer en un mot la maison du chrétien en un " gymnase de philosophie ", parce que la femme, qui y vit dans le recueillement, peut " s'appliquer à la prière, à la lecture et à toute autre philosophie " [4] ou exercice pieux. La **philosophie,** dit-il ailleurs, n'exige pas qu'on se retire sur les montagnes et dans les déserts. Il faut la ramener des solitudes

---

chisme, comporte en fait, l'exercice de toutes les vertus morales et sociales et principalement de la charité.

[1] Voir surtout les 3 *homélies sur le mariage* qui sont dans *P. G.*, 51, 207-242; et l'homélie *Contra circenses ludos et theatra*, *P. G.*, 56, 263-270. Voir aussi A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, p. 77-95. Le livre de Henriette Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Eglise grecque*, Paris, 1907, est une œuvre d'art et d'édification, particulièrement destinée au public féminin.

[2] A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, p. 96-111.

[3] " Utopie, assurément, écrit M. Puech, mais utopie de paix et d'amour, de sacrifice et de pauvreté. " *Ibid.*, p. 72.

[4] *In Joan.*, Hom. LXI, n. 3.

dans les cités en y pratiquant la vertu [1], et même la vie intérieure. Saint François de Sales par son " Introduction à la vie dévote " devait un jour travailler dans le même sens. Il faut se garder d'exagérer la part d'inspiration hellénique dans cette conception de la philosophie par Chrysostome; les sources vives de sa pensée sont foncièrement chrétiennes.

III. — DOCTRINE SUR LA GRÂCE, LES SACREMENTS ET L'ÉGLISE.

A) **La grâce** [2]. Saint Jean Chrysostome est un prédicateur qui expose les problèmes de la grâce d'un point de vue surtout moral et ascétique. Il ne faudrait pas chercher dans ses écrits la précision doctrinale d'un saint Augustin, qui les a examinés en théologien et en adversaire de l'hérésie. Chrysostome met bien en évidence le rôle de la *volonté libre* dans l'œuvre de sanctification; mais il est loin, d'ailleurs, de négliger *la grâce.*

1. La grâce nous est **nécessaire** pour tout acte salutaire. C'est à elle et non aux efforts humains qu'il faut attribuer la *part principale* (τὸ πλέον); cependant elle ne fait pas *le tout* (τὸ πᾶν) [3], ce qui paraît signifier non seulement que l'homme, étant libre, garde le pouvoir de résister à la grâce, mais que la vie chrétienne véritable suppose deux activités distinctes et convergentes, celle de Dieu et celle de l'homme. [4]

2. La grâce est un **don gratuit.** Dieu l'accorde à son choix, en se guidant et sur sa volonté et sur sa prévision (κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν) [5]. Le choix de Dieu est réglé et par sa bonté et par la vertu de l'homme [6]. La *prédestination* (en général) est le fruit de l'une et de l'autre; les deux sont nécessaires, dit expressément Chrysostome, s'il n'y avait que la charité, tous les hommes seraient infailliblement sauvés.

3. Chrysostome distingue en Dieu **deux sortes de volontés** : " la *volonté première*, celle que les pécheurs ne périssent pas; la *volonté seconde*, que les pécheurs soient punis. Ce n'est pas la nécessité qui les frappe, c'est la volonté " armée par la justice [7]. C'est saint Chrysostome qui, le premier, semble avoir proposé cette distinction des deux volontés, théorie développée par saint Jean Damascène [8], et reprise avec quelques précisions importantes par saint Thomas [9].

Cette doctrine de la grâce, qui représente assez bien le *point de vue grec*, met particulièrement en évidence en Dieu,

---

[1] *In Rom.*, Hom. XXVI, n. 4.
[2] G. BARDY, *op. cit.*, col. 677-679. — J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 146-147.
[3] *In Rom.*, Hom. XIX, n. 1 : τὸ πλέον τῆς χάριτος ἦν, οὐ τὸ πᾶν.
[4] *In Philipp.*, Hom. VIII, n. 1, 2.
[5] *In Rom.*, Hom. XVI, n. 6. — [6] *In Eph.*, Hom. I, n. 2. — [7] *Ibid.*
[8] *De Fide orth.*, II, c. 29, vers la fin.
[9] *Sum. theol.*, I, q. 19, art. 6, ad 1^um^.

outre la *bonté* qui appelle tous les hommes au salut, la *prescience* qui les discerne et la *justice* qui récompense ou punit [1].

B) **Les sacrements.** On ne trouve pas au IVe siècle de théorie générale sur les sacrements, leur nature, leur nombre. Les éléments essentiels cependant en sont fournis par plusieurs Pères. Saint Jean Chrysostome explique que Dieu a donné à l'homme " l'intelligible dans le sensible ", c'est-à-dire la grâce dans les *signes* ou symboles visibles et palpables que nous appelons des sacrements. Avec saint Cyrille de Jérusalem, il parle d'un *caractère* (sceau, σφραγίς) imprimé par le baptême, la confirmation et l'ordre; il rappelle souvent que, dans l'administration des saints mystères, Dieu ou Jésus-Christ est l'acteur principal, dont le prêtre n'est que l'instrument. Aussi proclame-t-il avec saint Augustin que la validité des sacrements ne saurait dépendre de la sainteté personnelle du ministre qui les confère, acheminant par là la théologie sacramentaire " vers la doctrine de l'*ex opere operato* " [2].

1° Le **baptême.** Sans distinguer formellement, comme saint Grégoire de Nazianze, six espèces *de baptêmes* [3], saint Jean Chrysostome a, mieux que lui et les autres Pères orientaux, indiqué les effets des trois premiers : celui des Juifs, dit-il, n'atteignait que le corps, celui de Jean ne remettait le péché que par la contrition qui l'accompagnait *(ex opere operantis)*, tandis que celui de Jésus remet le péché par lui-même et donne le Saint-Esprit [4]. Il a su, d'autre part, se garder de la pratique, encore assez répandue en Orient, en Cappadoce spécialement où saint Basile la défendait, de rebaptiser, non pas les schismatiques, mais les hérétiques, du moins ceux qui professaient une fausse doctrine trinitaire [5].

2° Sur la **confirmation,** Chrysostome fait observer, en dehors de ce que nous savons par saint Cyrille de Jérusalem, que seuls les Apôtres donnaient le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Peut-être cette remarque était-elle provoquée par l'usage, qui commençait à s'établir en Orient, depuis la création des paroisses rurales, de laisser les prêtres faire non seulement les onctions du baptême, mais celle qui suivait le baptême et accompagnait l'imposition des mains, pour constituer le sacrement de confirmation [6].

3° L'**eucharistie**. — Saint Jean Chrysostome a mérité le titre de *Docteur eucharistique*, *Doctor eucharistiæ*. Les textes

---

[1] Saint Grégoire de Nazianze, moins directement moraliste que Chrysostome, met plus en relief que lui la part de la grâce. Saint Augustin les dépasse l'un et l'autre en précision.

[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 162-163.

[3] *Orat.* XXXIX, 17, 19. Voir ci-dessus, p. 432, note 6.

[4] Hom. *De baptismo Christi*, 3 ; *P. G.*, 49.

[5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II. p. 169.

[6] G. BAREILLE, *Confirmation*, dans *Dict. théol.*, col. 1038.

des Pères du IVe siècle qui témoignent sur l'eucharistie sont nombreux et formels. La **présence réelle** en particulier est nettement enseignée par tous. Aucun n'en a parlé avec plus de force que Chrysostome. Alors que saint Cyrille de Jérusalem lui-même, emploie encore des expressions qui ont pu, — à tort certainement, d'après l'ensemble de sa doctrine, si ferme sur ce point — faire douter certains critiques de sa foi en la présence réelle : par exemple les termes de similitude, antitype, figure.... appliqués même aux espèces consacrées, saint Chrysostome, en véritable antiochien, est d'un réalisme hardi, presque exagéré : " Nous n'allons pas seulement voir notre Sauveur, nous allons aussi le prendre dans nos mains, le manger, broyer sa chair, nous unir à lui de la façon la plus intime.... Ce que le Sauveur en croix n'a pas souffert (entendez le brisement d'un seul de ses os), il le souffre aujourd'hui dans le sacrifice pour l'amour de vous, et il se laisse réduire en miettes pour nous rassasier tous " [1].

La sanctification des oblats n'est pas seulement appelée par Chrysostome changement (μετασκευή), transformation (μεταρρύθμισις), mais d'un mot plus précis, **conversion** (μεταβολή). Sur ce point, saint Grégoire de Nysse est plus complet que lui encore et essaye même une théorie de la conversion, qu'il appelle d'un mot suggestif *trans-élémentation* μεταστοιχείωσις [2].

Saint Jean Chrysostome attribue de façon habituelle la transsubstantiation aux *paroles de Jésus-Christ*. Le prêtre à l'autel représente le Sauveur et prononce ses propres paroles : " Ceci est mon corps, dit-il ; cette parole transmue (μεταρρυθμίζει) les oblats " [3]. Presque tous les autres Pères orientaux l'attribuent à l'invocation du Saint-Esprit **(épiclèse)** qui suit la consécration. Lui-même le fait aussi parfois : c'est que pour lui, comme pour les autres Pères, sans doute, l'épiclèse n'est que la manifestation extérieure de l'intervention de l'Esprit-Saint, à qui sont attribuées toutes les œuvres sanctificatrices, intervention qui s'est produite au moment où, lors de l'invocation de la deuxième Personne, étaient rappelées les paroles de Jésus à la Cène ; l'invocation successive des trois Personnes était considérée par les Pères, comme un *tout moral*, au cours duquel, à un instant précis cependant, la consécration avait lieu [4].

Saint Chrysostome, enfin, est un de ceux qui ont le plus appuyé, avec sa chaude éloquence, non seulement sur le **rôle principal** de Jésus comme ministre de l'eucharistie [5], mais

[1] *In Joann.*, Hom. XLVI, n. 3. *In I Cor.*, Hom. XXIV, n. 2.
[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 182-183.
[3] *De prodit. Judæ*, hom. II, 6.
[4] Voir S. SALAVILLE, *Epiclèse eucharistique*, dans *Dict. théol.*, col. 194-300, notamment col. 236 sq.
[5] *De prodit. Judæ*, hom. I, 6.

encore sur l'identité du *banquet* eucharistique avec celui de la Cène et sur l'identité du sacrifice de la Messe avec celui de la Croix [1].

4° **La pénitence.** — Saint Jean Chrysostome a souvent parlé de la *pénitence* et des conditions morales qu'elle requiert [2], mais on a voulu, à tort, voir en lui un témoin d'une pénitence efficace *sans confession* faite au prêtre. Ce n'est pas exclure celle-ci que d'insister, comme il le fait, sur la confession à Dieu; d'ailleurs, les Pères les plus formels sur la confession au prêtre (Origène, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon) s'expriment souvent, comme lui, et lui-même est loin d'ignorer le ministère du prêtre [3]. A *Antioche*, il lui avait reconnu le pouvoir de remettre les péchés et il avait fait au pécheur un devoir de les lui avouer [4]. A *Constantinople*, la situation était un peu différente : Nectaire, en 391, à cause d'un scandale, avait supprimé la charge de pénitencier et sans doute aussi la pénitence publique. Cependant Chrysostome évêque y enseigne [5] encore que la pénitence exige : *a*) la condamnation et la confession même détaillée des péchés; *b*) l'humiliation et la contrition du cœur; *c*) la satisfaction par les prières, les larmes, l'aumône. Les prêtres ne sont pas nommés, il est vrai, mais l'un des griefs portés contre Chrysostome, au Chêne, celui d'avoir promis le pardon à tous les pécheurs autant de fois qu'ils recourraient à lui, suppose leur intervention dans la pénitence; il s'agit ici de la pénitence privée. L'évêque l'aura rétablie si elle avait disparu [6].

5° **Autres Sacrements.** *a*) Saint Jean Chrysostome ne dit rien de l'*extrême-onction* [7].

b) Sur l'*ordre*, il a particulièrement exalté la grandeur de l'épiscopat et de la prêtrise dans tout son livre " Du Sacerdoce ".

c) Touchant *le mariage*, il a insisté sur l'égalité parfaite des époux [8]; il a maintenu l'unité du lien conjugal en déconseillant les secondes noces, et surtout en interdisant aux époux séparés, même pour cause d'adultère, de se remarier. Ceci est non seulement dit pour la femme qui, même

[1] *In I Cor.*, hom. XXIV, 1, 2, 4.
[2] Voir en particulier les 9 discours *sur la pénitence*.
[3] Voir P. GALTIER, *Pénitence*, dans *Dict. Apol.*, col. 1847-1861.
[4] *De Sacerd.* III, 6; *In Genes.*, hom. XXX, 5; *De pœnit.*, VIII, 2; etc.
[5] *In Hebr.*, hom. IX, 4-5.
[6] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 187-190. — P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. positive*, I, 149 sq.
[7] Citée cependant à cette époque dans l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis (XXIX, prière *in oleum ægrotorum*). Voir p. 361.
[8] Même au point de vue de l'adultère : *In I Thess.* hom. V, 2 (très important).

répudiée, reste la femme du mari offensé [1], mais pour celui-ci, qui est obligé, s'il a " pour épouse une femme couverte de vices, de la supporter " en demeurant avec elle [2]. La séparation n'est permise que pour cause d'adultère, et Chrysostome déclare : " il est interdit à celui qui a répudié sa femme et qui s'en est séparé, d'en fréquenter une autre ; ce serait un adultère " [3]. C'est d'après ces affirmations très claires que doivent s'interpréter d'autres exposés moins nets de la même doctrine.

C) **L'Eglise.** L'ecclésiologie de saint Chrysostome n'est pas complète, pas plus que celle des autres Pères du IVe siècle. Les points qu'il pose sont néanmoins fort précieux.

1. L'Eglise est fondée sur la **vérité** [4] ; elle est donc infaillible dans ce magistère qui est l'un de ses premiers devoirs.

2. Elle est **indépendante** du pouvoir séculier. Le prince n'a de puissance que sur les choses temporelles ; celle du prêtre, ministre de l'Eglise, lui est bien supérieure [5].

3. L'Eglise est *une* et *universelle*. **Une** par la volonté du Christ, elle ne peut être divisée ; les schismatiques font autant de mal que les hérétiques [6] ; **catholique** ou universelle, elle est la colonne du monde entier [7].

4. Elle est elle-même **fondée sur Pierre**, dont mieux que personne peut-être, au IVe siècle, saint Chrysostome a exalté les privilèges, en commentant les textes de l'Evangile qui s'y rapportent [8], et même à propos de la chute de Pierre [9]. Le Christ lui donne non seulement le pouvoir d'enseigner dans la vérité ou l'honneur de la présidence (τιμή), mais le gouvernement effectif de l'Eglise entière [10], l'administration de l'univers [11].

Tant que Chrysostome fut à Antioche, l'état de tension qui existait entre son évêque et l'Eglise de Rome ne permit pas à l'orateur d'insister en propres termes sur les privilèges du **successeur de Pierre** ; il l'avait fait *indirectement*, en rappelant ceux de Pierre lui-même. Mais dès son élévation à l'épiscopat, il fut un agent de paix entre Antioche et Rome, et quand il fut arbitrairement déposé, il recourut lui-même au pape, pour obtenir que fussent cassées les sentences injustes dont il était victime. En dépit de certaines apparences, en

[1] *In Matth.*, hom. XVII, 4 : " καὶ γὰρ ἐκβληθεῖσα μένει τοῦ ἐκβάλοντος οὖσα γυνή ". Voir aussi *De libello repudii*, II, 1, 3.

[2] *In Matth.*, hom. LXII, 2 (fin). — [3] *In Joann.*, hom. LXIII, 4.

[4] Ἡ γὰρ ἀλήθειά ἐστι τῆς Ἐκκλησίας καὶ στῦλος καὶ ἑδραίωμα. *In I Tim.*, XI, 1.

[5] *In illud : Vidi Dominum*, hom. IV, 4, 5. Voir le développement de ces pensées, à un point de vue spirituel, dans le *De Sacerd.*, III, 1, etc.

[6] *In Eph.*, XI, 5-6. Voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 271 sq.

[7] Στῦλός ἐστι τῆς οἰκουμένης ἡ Ἐκκλησία. *In* I *Tim.* XI, 1.

[8] *In Matth.*, hom. LIV. — *In Joan.*, hom. LXXIII et LXXXVIII. — Etc.

[9] *De pœnit.*, hom. III et V.

[10] Τὴν ἐπιστασίαν τῆς οἰκουμενικῆς Ἐκκλησίας ἐνεχείρησε. *De pœnit.*, hom. V (n. 2).

[11] Τῆς οἰκουμένης τὴν οἰκονομίαν ἀναδέξηται. *In Joan.*, hom. LXXIII (n. 1).

effet, ce recours avait une grande signification, pour qui tient compte de toutes les circonstances et considère la suite qui lui fut donnée [1]. Innocent I obtint au moins la réhabilitation posthume du plus grand des *docteurs* que l'Orient appelle *œcuméniques*. Chrysostome est, en effet, dans toute la force du terme, un **docteur œcuménique**, un *docteur catholique*.

CHAPITRE VIII.

Auteurs secondaires orientaux. Evêques et moines.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : Voir à chaque auteur, en note.

I. — EVÊQUES, AMIS OU ADVERSAIRES DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

1. **Evagrius** († 393), successeur de Paulin à Antioche, en 388, avait composé divers traités, et traduit en latin la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase (traduction conservée) [2].

2. **Flavien d'Antioche** [3] († 404), le successeur de Mélèce, a laissé un sermon entier sur la charité et divers fragments d'autres discours.

3. **Acace de Bérée** [4], en Syrie, († 432), d'abord ami de saint Chrysostome, et devenu plus tard son ennemi acharné, ainsi que les deux auteurs suivants, avait écrit une volumineuse correspondance, dont il reste trois lettres seulement, et une brève *Confessio fidei*. C'était un homme zélé, mais au jugement peu sûr.

4. **Antiochus de Ptolémaïs** (Saint-Jean-d'Acre) († 408) avait écrit divers traités perdus. Il ne reste de lui qu'un discours. Il était, comme orateur, fort goûté à Constantinople, où il résidait, et ses amis le surnommèrent *Chrysostome* de son vivant, au dire de Sozomène [5].

---

[1] Consulter sur toute cette question les études, signalées à la fin de la *bibliographie* donnée en tête de ce chapitre, du card. Marini, de Mgr Batiffol et du P. Jugie.

[2] *P. G.*, **26**, 838-976. Sur Evagrius, voir HIERON., *De viris*, 125; F. CAVALLERA, *S. Jérôme*, I, p. 21-22, etc; *Le schisme d'Antioche*, ch. IX et *passim*.

[3] Voir surtout, à son sujet, le ch. VII, S. Jean Chrysostome, p. 452 et 454. Homélie sur la charité dans *P. G.*, **48**, 945-952 (intitulée : *De anathemate*, parmi les *Op. Chrysost.*); restitution faite par F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 15-19, 277-282). Cet auteur attribue encore à Flavien d'autres fragments : *P. G.*, **83**, 77, 204; **86**, I, 1313; II, 1840.

[4] *P. G.*, **77**, 99-102 (lettre); **84**, 647, 660 (lettres), 851-854 (*Confessio*).

[5] *Hist. Eccl.*, VIII, 10. Discours conservé parmi les œuvres de S. Chrysostome, édit. SAVILES, 1612, V, 648-653. Fragments divers, par des citations.

5. **Sévérien de Gabala,** en Cœlé-Syrie, († après 408), cet autre ami déloyal de saint Chrysostome, qui travailla contre lui dans sa propre maison, était aussi célèbre par son éloquence que par sa science des Ecritures, au dire de Gennade de Marseille [1]. Son *Expositio in Ep. ad Galatas* est perdue, ainsi qu'un autre commentaire. Mais il reste de lui des discours : *a*) 6 homélies sur la création du monde [2]; *b*) 7 autres discours divers [3], conservés en grec (au moins par fragments); *c*) une quinzaine de discours édités d'après une version arménienne (par J. B. Aucher, 1827); *d*) quelques fragments oratoires en syriaque et en copte. Par contre, quelques discours lui sont attribués à tort [4].

6. **Macarius Magnès** ou *Macaire de Magnésie*, en Lydie [5], assista aussi au synode du Chêne, parmi les ennemis de Chrysostome. Outre des fragments d'homélies (sur la Genèse), on lui attribue avec probabilité le *Monogène* (Fils unique) ou *Réponse aux Grecs* (*Apocriticus*), grande apologie en 5 livres, écrite vers 410, qui réfute les objections du néo-platonicien Porphyre.

Sur **Palladius,** voir le chapitre suivant.

II. — AUTRES ÉVÊQUES THÉOLOGIENS OU EXÉGÈTES.

1. De **Gélase de Césarée** († 395), neveu de saint Cyrille de Jérusalem, successeur d'Acace, il n'est rien resté, bien qu'il eût composé divers traités, et même peut-être une continuation, perdue, de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe [6].

2. **Jean de Jérusalem,** évêque de cette ville de 386 à 417 environ, fut mêlé aux controverses origénistes vers 395 (il reste des fragments [7] du mémoire, dit *Apologie*, adressé par lui à Théophile d'Alexandrie sur ce sujet, en 397), et aux controverses pélagiennes vers 415 (il reste de lui de cette époque une profession de foi) [8]. Ses autres écrits sont perdus [9].

---

[1] *De vir. ill.*, 21.

[2] *P. G.*, **56**, 429-500 (parmi les *spuria* de S. J. Chrysostome).

[3] *Ibid.*, *P. G.*, **52**, 425-428 (texte grec récemment édité); **56**, 499-516, 563-564; **59**, 587-590; **64**, 793-802; **63**, 531-544; **65**, 15-26.

[4] L'un de S. Basile (*P. G.*, **31**, 423-444); l'autre de S. Pierre Chrysologue (*P. G.*, **65**, 27-28). Voir O. Bardenhewer, *Geschichte*, III, p. 363-365. — Voir aussi M. Jugie, *Sévérien de G. et le symbole athanasien*, dans *Echos d'Orient*, 1911.

[5] *P. G.*, **10**, 1345-1406 (fragments). C. Blondel, *Mac. Magn. quæ supersunt*, Paris, 1876 (Ed. compl.) Voir *L. Duchesne*, thèse, Paris, 1877. G. Bardy, *sur l'Apocriticus*, dans *Bull. Anc. Litt. et Arch. chrét. 1913* (p. 95-111). Voir aussi O. Bardenhewer, *op. cit.*, IV, p. 189-195.

[6] Photius, *Cod.* 89. Voir aussi Hieron., *De viris*, 130.

[7] Conservés par S. Jérôme, dans *Contra Joannem Hierosolym.* et *Epist.* 82.

[8] Texte avec les autres fragments conservés, dans Caspari, *Geschichte des Taufsymbols*, 1866, I, p. 161-212.

[9] On lui a, sans raison suffisante, attribué les 5 catéchèses mystagogiques de S. Cyrille de Jérusalem, qui en reste bien l'auteur. Voir S. Salaville, dans *Echos d'Orient*, 1915 (sept.) p. 531-537.

3. *En Chypre*, nous trouvons encore, au temps de saint Epiphane [1], **Philon**, évêque **de Carpasia**, vers 400, auteur d'un Commentaire du Cantique, conservé en latin et en un abrégé grec [2]. On lui a attribué à tort une lettre ascétique, éditée dans la correspondance de saint Basile [3], qui est en réalité de saint Nil.

4. **Théophile d'Alexandrie** est le troisième successeur de saint Athanase (385-412), après *Pierre II* (373-381) et *Timothée* (381-385), et l'oncle de saint Cyrille. De ce triste personnage, fort peu recommandable, dont il a été souvent question et qui a dû beaucoup écrire (on cite de lui des fragments exégétiques, oratoires, un canon pascal allant de 380 à 479), il n'est guère resté que des lettres : [4] *a*) une lettre synodale contre l'origénisme, adressée vers 400 aux évêques de Palestine ou de Chypre; *b*) des lettres pascales pour les années 401, 402, 404; *c*) cinq ou six autres lettres ou fragments de lettres; *d*) un libelle indigne contre saint Chrysostome [5].

5. **Polychronius d'Apamée** [6], Syrie († 428-431), frère de Théodore de Mopsueste, fut un exégète abondant, dont il est resté des scolies nombreuses sur Job, Ezéchiel, Daniel. Rien ne prouve qu'il ait partagé les erreurs de son frère, bien qu'il se rattache comme lui à l'école d'Antioche.

6. **Astérius d'Amasée**, Asie-Mineure, orateur distingué, vers l'an 400, a laissé un recueil de 21 homélies, discours ou panégyriques [7], auxquels il faut joindre 2 sermons attribués à tort à saint Grégoire de Nysse [8]. Il a surtout des préoccupations morales et pastorales. Sa langue est assez pure.

III. — ÉVÊQUES PHILOSOPHES.

Némésius, évêque d'Emèse en Phénicie, au début du V^e^ siècle, est l'auteur d'un ouvrage *Sur la nature de l'homme* [9], qui est une œuvre de psychologie, d'inspiration néo-platonicienne, et dont un fragment a pris place à tort parmi les œuvres de saint Grégoire de Nysse sous le titre de traité *De l'âme* [10]. Cet ouvrage a été très goûté au Moyen-Age.

---

[1] TRIPHYLLIUS, évêque de Lédra, célèbre par son éloquence, vivait sous Constance.

[2] *P. G.*, **40**, 27-154.

[3] *P. G.*, **32**, 347-360. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 303.

[4] *P. L.*, **22**, 758, 773, 792, 813. — *P. G.*, **65**, 33-60.

[5] Traduit par S. Jérôme, comme les lettres pascales. Voir F. CAVALLERA, *S. Jérôme*. On regrette que S. Jérôme se soit tant compromis avec Théophile.

[6] O. BARDENHEWER, *Polychronius*, Fribourg en B., 1879. Fragments dans *P. G.*, **162**, 607-712 (perdu). Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 322-324.

[7] *P. G.*, **40**, 163-478 (éd. de Combefis).

[8] *Adhortatio ad pœnitentiam* et *In principium jejuniorum*. *P. G.*, **46**, 539 sq. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*. III, 228-230.

[9] *P. G.*, **40**, 503-818. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, 275-280.

[10] *P. G.*, **45**, 187-222.

Synésius de Cyrène [1], évêque de Ptolémaïs, métropole de la Cyrénaïque, resta toujours plus philosophe que chrétien. Issu d'une famille riche, vers 370, élevé à Alexandrie dans l'amour des lettres et de la philosophie, il fut initié par la belle et célèbre Hypatie aux doctrines les plus mystérieuses du néo-platonicisme. Il s'était marié à Alexandrie, où il séjournait, au retour d'une longue et heureuse mission diplomatique à la cour d'Arcadius. Demandé comme évêque par ses compatriotes, entre 406 et 409, il se laissa faire après quelque résistance et gouverna avec zèle l'Eglise de Ptolémaïs jusqu'à sa mort, survenue vers 415. La foi chrétienne prédomina alors dans sa vie, sans toutefois effacer les souvenirs païens; sa religion ne fut jamais bien profonde. C'est à un spiritualisme élevé qu'il ramène en fait le christianisme.

Les **œuvres de Synésius** comprennent : *a*) 6 *traités* antérieurs à l'épiscopat, d'inspiration profane [2]; *b*) 9 *discours* entiers et 2 fragments d'homélies; *c*) 10 *hymnes* [3], de forme classique et d'inspiration religieuse, mais dont 2 seulement (7 et 9) sont nettement chrétiens; *d*) enfin 156 *lettres* [4], s'échelonnant de 399 à 413, d'une haute perfection littéraire, fort précieuses aussi par la variété des sujets traités, spécialement concernant l'histoire et la géographie de la Pentapole libyenne ou Cyrénaïque.

Quel que soit l'art de styliste de Synésius, il n'occupe qu'une place très secondaire dans l'histoire de la pensée chrétienne. Tout au plus est-il intéressant de signaler en lui un précurseur de ces esprits cultivés, si nombreux de nos jours, qui après avoir vidé le christianisme de ce qu'ils appellent sa " métaphysique " n'en ont gardé qu'un vague idéalisme. Lui n'a rien dépouillé, mais il n'avait pas pleinement possédé l'esprit chrétien. Il s'est par là trop tenu à l'écart du mouvement d'idées qui entraînait les Pères. Il n'a eu qu'une action médiocre, parce qu'il n'a pas su mettre son grand talent littéraire au service d'une doctrine ferme et puissante.

---

[1] **Edition** : *P. G.*, **66**, 1053-1616 (Ed. de Petau, 1633, et de Krabinger pour l'*Eloge de la calvitie*). Trad. franç. H. Druon, Paris, 1878.

Etudes : H. Druon, *Etude sur la vie et les œuvres de Synésius*, Paris, 1859. — C. Vellay, *Etude sur les hymnes de Synésius de Cyrène*, Paris, 1904. — Fr. X. Kraus. *Studien über Synesios von Kyrene*, dans Theolog. Quartolschrift, 1865-1866, 3 articles. — O. Bardenhewer, *Geschichte*, IV, p. 110-122.

[2] Par exemple, l'*Eloge de la calvitie* (satire contre des philosophes vides de pensée), *Dion Chrysostome* (apologie personnelle), *Des songes* (origine, importance).

[3] *P. G.*, **66**, 1587-1616.

[4] *P. G.*, **66**, 1321-1560. R. Hercher, *Epistolographi græci*, Paris, 1873, p. 638-739, en donne 159, mais les trois dernières ne sont pas authentiques.

IV. — MOINES EXÉGÈTES.

La plupart des moines qui se sont fait remarquer dans la théologie ou l'exégèse sont devenus évêques. Quelques-uns cependant sont restés moines toute leur vie. Signalons-en deux seulement ici, nous réservant de parler au chapitre suivant de ceux dont l'œuvre a été surtout ascétique et mystique.

1. **Adrien** ou **Hadrien**, moine antiochien sans doute, dans la première partie du Ve siècle, a laissé un remarquable opuscule d'*Introduction aux divines Ecritures* [1], le premier écrit connu en ce genre. Ce sont les principes de l'école d'Antioche que l'auteur expose, en étudiant les caractères propres de la littérature hébraïque, considérés tour à tour dans la pensée, les mots, la construction. On trouve encore dans les Chaînes des fragments divers de cet exégète [2].

2. **Saint Isidore de Péluse** († vers 440), prêtre et abbé d'un monastère situé près de cette ville (qui tire son nom, — πηλός signifie boue, — des marécages de la région proche du Nil, à son embouchure orientale) [3], est aussi un exégète, de l'école d'Antioche : c'est un disciple de saint Jean Chrysostome établi sur la côte alexandrine. Il est resté de lui une correspondance de plus de 2000 lettres [4]; c'est la plus belle collection de ce genre que nous ait léguée l'antiquité chrétienne. L'auteur, qui est un esprit fort *cultivé* (ses lettres, élégantes sans affectation, sont un modèle du style épistolaire, au jugement de Photius) [5], est aussi philosophe et théologien qu'il est rhéteur : il combat tous les hérétiques de son temps. Il aime surtout l'*exégèse*, dont il fait même la théorie, et il prend nettement parti contre l'allégorisme alexandrin. Il se refuse notamment à appliquer au Christ tout l'Ancien Testament, dans lequel il veut qu'on reconnaisse une partie purement historique [6]. Il s'intéresse à la *morale*, qu'il expose en philosophe, disciple d'Aristote, en même temps qu'en chrétien. Il place la *vertu* au dessus de tout bien : ἀρετῆς ἴσον οὐδέν (rien n'égale la vertu), répète-t-il [7]. Il recommande, avec les quatre vertus cardinales, la libéralité,

[1] *P. G.*, 98, 1273-1312.
[2] G. Mercati, *Pro Hadriano*, dans *Revue biblique*, 1914, p. 246-255.
[3] E. Bouvy, *De S. Isidoro Pelusiota* (thèse), Nîmes, 1884, p. 74-78.
[4] *P. G.*, 78, 177-1646. Cinq livres, contenant chacun 500, 300, 413, 230 et 569 lettres. Sur ce *Corpus*, voir O. Bardenhewer, *Geschichte*, IV, p. 102.
[5] Photius, *Epist.*, I. II, 44. Voir aussi L. Bayer, *Isidors von P. klassische Bildung*, Paderborn, 1915.
[6] *Epist.*, IV, 117; II, 195; III, 339. Voir L. Bober, *De arte exegetica S. I.*, Cracovie, 1878.
[7] Voir E. Bouvy, *op. cit.*, p. 103-105, etc. Voir tout le chapitre, p. 102-126.

la magnanimité, la mansuétude, l'affabilité, les devoirs sociaux [1]. Isidore, qui était moine, se devait d'insister sur la nécessité de l'*ascèse* [2] pour atteindre la perfection; il voit dans la pauvreté volontaire et l'abstinence " la philosophie des disciples du Seigneur ", et bien au dessus du mariage il place la virginité, qu'il ne sépare pas, d'ailleurs, de l'humilité et de l'amour du prochain [3]. C'est la doctrine que nous allons retrouver dans toute la littérature monastique.

CHAPITRE IX.

Le monachisme oriental.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note.

I. — LE MONACHISME EN GÉNÉRAL. — HISTORIENS DES MOINES.

A) **Vue d'ensemble.** — Le monachisme prit, au IVe siècle, en Orient surtout, un **développement** considérable. La paix rendue à l'Eglise, loin d'arrêter le mouvement qui portait les âmes vers les solitudes, ne fit que l'accélérer et l'affermir, preuve que ce n'était pas la fuite de la souffrance qui peuplait les déserts, mais le besoin d'une paix extérieure plus complète que celle de la société commune, et plus favorable à la vie intérieure. Nous avons déjà rencontré des moines dans la plupart des contrées de l'Orient :

a) En *Egypte*, avec saint Antoine (dans la vie de saint Athanase);

b) en *Palestine*, avec saint Epiphane;

c) dans la *Syrie orientale*, avec saint Ephrem et Aphraate;

d) dans la *région d'Antioche*, avec Diodore, Théodore et saint Chrysostome;

e) enfin en *Asie-Mineure*, avec saint Basile.

---

[1] Sur le " politique ", E. BOUVY, *ibid.*, p. 78-85. Voir aussi E. LYON, *Le droit chez Isidore de Péluse*, Paris, 1913.

[2] O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 103-104.

[3] Etudes d'ensemble : outre les auteurs cités et BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, 100-107, voir H. A. NIEMEYER, *De I. P. vita, scriptis, et doctrina*, *Halle*, 1825 (*P. G.*, **78**, 9-102); et P. GLUECK, *I. P. Summa doctrinæ moralis*, Herbipoli, 1848.

Ce développement extérieur a été accompagné d'une magnifique **floraison littéraire.** Rappelons seulement ici les œuvres ascétiques si nombreuses produites par saint Ephrem, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome. Néanmoins, c'est *l'Egypte* qui est la patrie classique du monachisme. C'est là qu'il a donné naissance aux organisations les plus diverses; c'est là aussi, ou dans les régions avoisinantes, qu'il a produit les œuvres les plus originales dans le genre de l'ascèse. Il convient de s'y arrêter. Mais il nous faut signaler auparavant quelques *études historiques* anciennes particulièrement intéressantes, tant sur les grandes figures monastiques de ce temps que sur l'ensemble du monachisme.

B) **Vies des Pères du Désert.** — Ces Vies ont été longtemps popularisées, en Occident, par des œuvres traduites du grec, dont une collection importante a été faite, au début du XVII^e^ siècle, par un jésuite hollandais, le P. ROSWEYD, d'Utrecht. Cette collection, dans laquelle le P. Delehaye n'hésite pas à voir une " aurore du bollandisme ", a été reproduite dans la Patrologie de Migne[1]. Elle est fort volumineuse et ne comprend pas moins de dix livres et trois appendices.

Dans le I^er^, le compilateur a réuni quelques *biographies* célèbres de moines (saints Paul, Antoine, Hilarion, etc.) et de religieuses (saintes Eugénie, Euphrasie, Euphrosyne, Marie l'Egyptienne, etc.), dues à des plumes diverses. Le II^e^ livre contient l'*Historia monachorum in Ægypto* attribuée à Rufin d'Aquilée, et le livre IV, des extraits de Sulpice Sévère et de Cassien. Les livres III, V, VI, VII sont des recueils de *Sentences* des plus illustres maîtres de la solitude. Le livre VIII reproduit le texte couramment reçu autrefois (disons *la Vulgate*) de l'*Histoire lausiaque*. Les livres IX et X rapportent, l'un, l'histoire monastique de Théodoret de Cyr (intitulée *Théophile*), et l'autre, celle de Moschus (dont le titre est *Pré spirituel*). Enfin, on y trouve, en appendice, un écrit intitulé *Paradis* d'Héraclide, un nouveau texte de l'Histoire lausiaque et un dernier recueil de sentences. D'ailleurs, cette collection était loin de réunir tout ce qui s'était conservé d'une littérature qui fut très abondante. D'autres textes ont été depuis lors souvent édités, et on en a mis au jour de nouveaux à notre époque, notamment en copte.

On l'aura remarqué, tous ces documents peuvent se grouper en **deux catégories** : *a*) les uns sont des recueils de *notices historiques* ou de traits biographiques; *b*) les autres sont des recueils de sentences ou d'*Apophtegmes*, pour employer le mot de la collection la plus célèbre, intitulée Ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων[2]. C'est à ce dernier genre que se rattachent, dans l'œuvre de Rosweyd, les livres III, V, VI, VII et le troisième appendice.

[1] *P. L.*, **73**, (*liv.* I-VIII) et **74** (*liv.* IX, X et *appendices*).
[2] COTELIER, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, I, 338-712. Dans *P. G.*, **65**, 71-420.

Comme ces derniers écrits sont, pour le plupart, postérieurs à la période dont nous traitons, nous en renvoyons l'étude à plus tard, au livre III. Nous trouverons, d'ailleurs, l'essentiel de leur contenu dans les conférences de Cassien, l'œuvre latine contemporaine qui nous renseigne le mieux sur la doctrine du monachisme oriental. Quant aux recueils historiques, deux surtout, en dehors de quelques biographies importantes, doivent nous retenir ici. Ce sont l'*Historia monachorum in Ægypto*, dite de Rufin, et l'*Histoire lausiaque*.

L'**Historia monachorum in Ægypto** [1] a longtemps passé pour une œuvre originale du prêtre d'Aquilée. Il est actuellement à peu près prouvé que le texte de Rufin n'est que la traduction [2] d'une œuvre grecque anonyme de la fin du IVe siècle ou du début du Ve. Le texte grec en a même été fixé, grâce à la reconstitution du texte de l'*Histoire lausiaque* de Palladius, dont il nous faut parler.

C) **Palladius** [3] (363-425 environ). Galate d'origine, Palladius se fit moine vers 386, à Jérusalem, où il séjourna trois ans, puis en Egypte, à Alexandrie d'abord, pendant trois ans, enfin à Nitrie, où il vécut neuf ans, au cours desquels il fit un voyage d'exploration religieuse dans les solitudes monastiques du Haut-Nil. Vers 400, à la suite de circonstances inconnues, il était évêque d'Hélénopolis, en Bithynie. Très attaché à saint Jean Chrysostome, il alla à Rome, avec plusieurs clercs, après le synode du Chêne, pour intéresser l'Occident à sa cause. Il en fut puni par la déposition à son retour et envoyé en exil dans la Thébaïde, à Syène, où il passa encore six ans (406-412). De retour en Galatie, il devint évêque d'Aspuna, dans sa province, et mourut sur ce siège. Il est cependant connu dans l'histoire sous le titre d'évêque d'Hélénopolis. Les œuvres qui lui ont valu cette célébrité sont : 1° un *Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome* [4], écrit probablement en Egypte, vers 407-408, qui est une des sources les plus précieuses sur les années du grand orateur à Constantinople; 2° l'*Histoire lausiaque* [5], c'est-à-dire, l'his-

[1] Texte latin, *P. L.*, **21**, 387-402 (*Op. Rufini*).

[2] Avant que ne parût la thèse de Dom Butler, Preuschen (*Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897) avait soutenu que le texte de Rufin était bien l'original et le grec une traduction. Reitzenstein l'a reprise en 1916 (*Historia monachorum und Historia lausiaca*, Göttingen). Cela n'a pas affaibli la position du bénédictin anglais, pense Bardenhewer, *Geschichte*, IV, p. 149, n. 1.

[3] La plupart des traits de sa vie sont tirés de l'*Histoire lausiaque*.

[4] *P. G.*, **47**, 5-82 (au début des *Op. S. J. Chrysostomi*).

[5] Le texte des *Vitæ Patrum* de Rosweyd, déjà cité, est désormais à remplacer par celui de Dom Butler, reproduit avec traduction et introduction par A. Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque* (Coll. *Text. et Docum.*), Paris, 1912.

toire des moines dédiée à Lausus, chambellan de Théodose II, et composée en Galatie, vers 420.

L'**Histoire lausiaque** eut, dès son apparition, un immense succès, qui s'explique et par la candeur charmante de ces écrits et par la curiosité qu'excitait, chez les chrétiens du Ve siècle, tout ce qui touche à la vie monastique. Ce succès même compromit l'ouvrage, car il fut non seulement reproduit et traduit, mais amplifié par les copistes et les traducteurs. Il fut notamment, à une époque inconnue, surchargé de l'*Historia monachorum in Ægypto*, et c'est dans cet état qu'il se présentait encore à la fin du XIXe siècle. Une traduction ancienne du texte primitif s'était conservée, mais sous le titre de " Paradis " et sous le nom d'Héraclide, *Paradisus Heraclidis*. Héraclide, secrétaire de saint Jean Chrysostome et nommé grâce à lui évêque d'Ephèse, passait pour l'auteur de cet écrit. Tillemont avait reconnu le caractère composite de l'*Histoire lausiaque commune*, mais n'était pas allé plus loin. C'est un bénédictin anglais, Dom Butler, qui a rendu à Palladius son œuvre [1], en montrant : 1. que c'est bien lui et non Héraclide l'auteur du *Paradis;* 2. que le Paradis représente l'élément fondamental de l'*Histoire lausiaque*, dont il faut séparer l'*Histoire des moines égyptiens;* 3. que celle-ci, enfin, est non pas l'œuvre de Rufin, mais une traduction faite par Rufin d'une œuvre grecque [2], écrite probablement par Timothée, archidiacre d'Alexandrie, vers 425. Ces conclusions sont depuis lors communément admises.

L'ouvrage ainsi reconstitué prend une vraie **valeur documentaire.** Son auteur est un évêque honoré de l'amitié de saint Jean Chrysostome, et c'est un moine qui a passé la plus grande partie de sa vie au milieu des solitaires dont il parle. Son œuvre complète et confirme avec une exceptionnelle autorité les données que nous trouvons dans les biographies des fondateurs mêmes du monachisme et aide puissamment à comprendre la littérature monastique elle-même.

II. — LES LÉGISLATEURS DU MONACHISME. [3]

Le monachisme s'est développé sous deux formes principales : la vie *anachorétique*, celle des solitaires ou ermites, établis souvent dans le même lieu, mais non unis par une règle et par des exercices communs, et la *vie cénobitique*, celle des moines groupés en communauté dans des monastères [4], sous

[1] Dom Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius* (Coll. *Texts a. Studies*) Cambridge, I, 1898, II, 1904. Le premier volume est une étude historique ; le second donne le texte grec reconstitué d'après les manuscrits.

[2] Le texte grec a été réédité par Preuschen, *op. cit.*

[3] Vers la fin du XIXe siècle, les rationalistes ont refusé toute valeur historique aux premiers écrits concernant le monachisme. Ils ne pourraient plus aujourd'hui maintenir de telles assertions.

[4] Le terme *monastère* qui, étymologiquement, conviendrait plutôt à la vie érémitique ou anachorétique, en est venu à désigner de fait une maison où l'on mène la vie cénobitique.

l'autorité de supérieurs. Leurs premiers législateurs ont laissé quelques écrits, qu'il faut signaler d'abord.

A) Vie anachorétique.

L'initiateur de la vie anachorétique dans le monde, car c'est en Egypte qu'elle fleurit d'abord, est **saint Antoine.** Il était né vers 250, dans l'**Egypte moyenne** [1], près d'Héracléopolis. Dès l'âge de vingt ans, il vécut en ermite, près de son village; une quinzaine d'années plus tard, il se retira à l'est, toujours dans l'Egypte moyenne, vers la Mer Rouge, dans les montagnes de Pispir, où de nombreux solitaires vinrent se former à son école à la vie anachorétique; enfin, avant 340, il s'enfonça dans les déserts de la Thébaïde orientale (vers la Mer Rouge), assista, vers 340, à la mort de saint Paul, premier ermite [2], et mourut lui-même en 356. L'histoire d'Antoine a été écrite par saint Athanase, qui cite tout au long *un discours* (n. 16-43) dans lequel le grand anachorète est censé résumer toute sa doctrine. La discipline qu'il imposait à ses disciples était en effet toute d'ordre spirituel et ascétique, et elle est bien condensée en ces pages [3]. Il ne reste de lui qu'*une lettre* sûrement authentique, adressée à l'abbé Théodore et à ses moines [4]; sept autres lettres, connues de saint Jérôme [5], semblent perdues, car les sept conservées en latin [6], ne paraissent pas être ce recueil. Il faut rejeter comme *apocryphes* tous les autres écrits, assez nombreux, édités sous son nom, lettres, sermons, règles et même traités [7]. Les instructions qu'il donnait à ses moines sont perdues, en dehors de ce que nous en a conservé saint Athanase [8].

---

[1] **L'Egypte**, on le sait, comprend trois parties : la *Basse-Egypte*, au nord, près du Delta du Nil, où se trouvent Alexandrie, le Caire, Memphis; au centre, l'*Egypte moyenne*, dont les villes principales sont Héracléopolis, au sud de Memphis, Lycopolis, Panopolis, vers la région thébaine; enfin, au sud, la *Haute-Egypte* ou Thébaïde, région de Thèbes, capitale de la contrée, qui confine à l'Ethiopie. Le monachisme fleurit dans les trois régions.

[2] Comme il vécut toujours isolé, **saint Paul** n'eut pas l'influence de S. Antoine, qui reste le vrai patriarche du monachisme. Sa vie est surtout connue par la notice de S. Jérôme. *P. L.*, **23**, 17-28; trad. franç. par P. DE LABRIOLLE, dans Coll. *Science et Religion*, n. 436. Voir sur cette brillante biographie, F. CAVALLERA, *S. Jérôme*. I, p. 43-45.

[3] *P. G.*, **26**, 838-976 (trad. latine d'Evagre d'Antioche). Voir ci-dessus, p. 482.

[4] *P. G.*, **40**, 1065-1066. — [5] *De viris ill.*, 88.

[6] *P. G.*, **40**, 977-1000. — [7] *P. G.*, **40**, 961 sq.

[8] Ces conseils donnés par le " vieillard " étaient le seul lien qui unissait d'abord les anachorètes. Bientôt on y ajouta la réunion générale (*synaxe*) pour la prière le samedi et le dimanche. Sur *S. Antoine*, voir J. DAVID, dans *Dict. Hist.* col. 726-734.

La vie anachorétique fleurit aussi dans la **Basse-Egypte,** où nous trouvons trois centres principaux, au sud d'Alexandrie, dans la direction du désert occidental, vers la Libye :

1. d'abord, la vallée de **Nitrie,** où saint *Amoun* (Ammonius) se retira le premier (vers 325) et où se groupèrent plusieurs milliers de moines;

2. plus loin, le désert des **Cellules,** où vécut le célèbre *Macaire d'Alexandrie* († 394);

3. enfin, à l'entrée du grand désert de Libye, la montagne de **Scété,** peuplée par les moines qu'attirait la réputation de *Macaire l'Egyptien* ou Macaire le Grand (300-390).

B) Vie cénobitique.

C'est dans la **Haute-Egypte,** au cœur de la Thébaïde, que fut créé le cénobitisme proprement dit, par **saint Pachôme** [1] (292-346). Il se retira, vers 320, dans une des îles formées par le Nil, bien au dessus de Thèbes, à *Tabenne*, et y organisa la vie commune, essentiellement caractérisée par la soumission à une règle et la reconnaissance de vrais supérieurs. Grâce à une forte discipline, il put grouper ensemble jusqu'à plusieurs centaines de cénobites en un seul couvent, et ses monastères se multiplièrent rapidement, unis sous l'autorité d'un supérieur général. Vers 400, on y comptait près de 5000 moines [2]. La *Règle de saint Pachôme* [3], écrite en copte, nous a été conservée dans une traduction faite par saint Jérôme en 404; elle prescrivait, outre les prières et les jeûnes, le travail manuel et l'étude des Livres Saints. Dans l'œuvre de saint Jérôme [4] on trouve encore les *Monita Pachomii*, exhortations spirituelles, et *SS. PP. Pachomii et Theodori epistolæ et verba mystica*, soit 8 lettres de Pachôme, une de Théodore et 3 séries de " verba ".

Théodore († 368), est un des principaux **disciples de saint Pachôme,** dont il reste encore une autre lettre. *Horsiési*, († 380), qui, peu après la mort de Pachôme, le remplaça comme supérieur général [5] (347-380),

[1] *Vita S. Pachomii* (trad. Denys le Petit), *P. G.*, **73**, 229-272. — *Histoire de S. Pacôme*, (trad. franç. sur version syriaque, par J. Bousquet et F. Nau), *P. O.*, **4**, 425-503. Introduction importante, p. 409-424. Voir P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain, 1898.

[2] S. Jérôme (préface à la traduction de la Règle) parle de plus de 50.000; mais ce chiffre est exagéré, pense Mgr Ladeuze, p. 204-205. Le monastère central paraît avoir réuni 600 moines, divisés eux-mêmes par maisons (ou sections) soumises chacune à un supérieur particulier; et d'après S. Jérôme, il y avait 30 ou 40 maisons dans un monastère.

[3] *P. L.*, **23**, 65-86. Voir P. LADEUZE, *op. cit.*, p. 274-305 (exposé). L. T. LEFORT, *La règle de S. Pachôme*, Muséon, 1924, p. 1-28. — [4] *P. L.*, **23**, 85-100.

[5] Théodore suppléa Horsiési, de fait, et sur sa demande, comme supérieur général, de 350 environ à 368, à cause de difficultés que celui-ci eut avec certains monastères particuliers, au sujet du temporel.

a laissé un traité intitulé *Doctrina de institutione monachorum*[1], en 56 chapitres, contenant des avis spirituels appropriés à la vie du moine pachomien ; il y insiste particulièrement sur la pauvreté religieuse et le détachement des richesses. — D'assez nombreux documents coptes concernant le monachisme ont été publiés depuis une quarantaine d'années. Mais leur provenance et valeur sont encore loin d'être définitivement établies[2].

Le cénobitisme se développa sous d'autres formes que celle de saint Pachôme. En Egypte même et à côté de Tabenne, à *Atrépé*, **Schenoudi**[3], (339-451) modifia les règles des cénobites[4] dans son célèbre *Couvent Blanc*, et il y eut des filiales, moins nombreuses cependant que dans l'autre congrégation. La réforme comportait plus de temps consacré à la prière, plus d'austérité dans la nourriture et une discipline plus rigide, sanctionnée même par des peines corporelles. Le cénobitisme se transforma plus encore dans les autres pays où il s'établit peu à peu, notamment en Cappadoce, avec saint Basile[5] et dans l'Afrique latine avec saint Augustin[6].

A côté des groupements d'hommes, il y eut partout en Egypte des **centres monastiques féminins**, séparés d'eux, mais organisés de la même manière, soit dans le genre anachorétique, soit sur le modèle des monastères pachomiens, et recevant une direction spirituelle des grands fondateurs.

III. — LA LITTÉRATURE ASCÉTIQUE.

Nous ne parlons pas ici des recueils anonymes d'**Apophtegmes** ou *Sentences spirituelles*, prononcées par les maîtres du désert, car ces compilations n'ont, pour la plupart, été définitivement constituées qu'à la période suivante. D'ailleurs, nous en trouverons l'essentiel dans les œuvres de Cassien. Mais nous devons rappeler l'œuvre de quelques moines écrivains d'Orient particulièrement célèbres, qui, avec saint Ephrem, saint Basile ou saint Chrysostome, demeurent les représentants attitrés de la doctrine ascétique orientale, au IVe siècle. Nous retiendrons surtout quatre noms : saint Macaire le Grand et Evagre le Pontique, moines en Egypte, saint Nil " le Sinaïte " et Marc l'Ermite, en Asie-Mineure.

---

[1] *P. G.*, 40, 869-894. Voir P. LADEUZE, *op. cit.*, p. 114-115.

[2] Plusieurs ont été édités dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, notamment par M. Amélineau. Cet auteur a aussi publié de nombreuses études sur le monachisme égyptien, mais elles sont tendancieuses. Il a notamment accusé d'immoralité la plupart des cénobites pachomiens, et, par insinuation, la généralité des moines d'Egypte. P. Ladeuze a prouvé que ces accusations infâmes manquaient de fondement sérieux. *Op. cit.*, p. 327-361. Voir aussi les protestations de F. Nau, dans *P. O.*, 4, 419-420, *Rev. Or. chrét.*, 1907, p. 326-sq.

[3] P. LADEUZE, *op. cit.*, 206-221. — [4] *Ibid.*, 305-326.

[5] Voir ci-dessus, p. 401. — [6] Voir p. 606.

Saint Macaire le Grand [1] ou *l'Ancien*, dit aussi *l'Egyptien* (300-390), passa soixante ans de sa vie dans l'affreux désert de Scété et s'acquit, parmi les moines de la Basse-Egypte, une exceptionnelle célébrité par sa sagesse et son éloquence. Il est resté sous son nom une œuvre considérable, qui est malheureusement fort discutée.

Elle comprend : *a*) 50 *homélies* dites *spirituelles* [2], aussi remarquables par la pureté et le coloris du style que par le caractère de la doctrine, auxquelles il faut ajouter 7 autres homélies récemment éditées [3]; *b*) une série de 7 opuscules, intimement liés aux homélies. L'attribution de tous ces écrits à Macaire était contestée depuis longtemps. Le P. Stiglmayr [4] proposait, en 1912, d'y voir une œuvre byzantine, antérieure au X^e^ siècle. Dom Villecourt [5] maintient que les homélies datent du IV^e^ siècle, mais il les regarde comme une œuvre *euchite* [6], peut-être même celle dont les propositions condamnées de ces faux mystiques ont été extraites [7]. Il paraît bien difficile, de toute manière, de continuer à les attribuer au célèbre moine de Scété. Il ne reste guère de lui qu'une lettre (*Ad filios Dei*, aux jeunes moines) [8], et des *Apophtegmes* [9], qui représentent sa doctrine, s'il ne les a pas lui-même écrits.

Il faut bien distinguer ce *Macaire*, dit *le Grand* [10], d'un autre *Macaire* [11], dit l'*Alexandrin*, ou le citadin (ὁ πολιτικός), prêtre comme lui, mais moine à Nitrie, célèbre par ses austérités et qui n'a laissé aucun écrit. Les *règles* [12] (pour la vie cénobitique) que l'on a parfois attribuées à l'un ou l'autre des Macaire sont évidemment des faux à rejeter.

Evagre le Pontique [13] (345-399), né à Ibora, dans le Pont (d'où son nom), ordonné diacre à Constantinople par saint

---

[1] E. AMANN, *Macaire d'Egypte*, dans *Dict. théol.*, 1452-1455.

[2] *P. G.*, **34**, 449-822.

[3] G. L. MARIOTT, *Macarii Anecdota*, Cambridge, 1918.

[4] *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten*, Inspruck, 1912.

[5] *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire* (Extrait des *Comptes Rendus de l'Acad. Insc. Belles-Lettres*, 1920, 8 pages).

[6] Sur cette erreur, voir ci-dessus, p. 292-293, n. 1.

[7] Les rapprochements signalés sont nombreux et saisissants. Le titre même d'homélies " spirituelles " a son intérêt. Il semble, néanmoins, que ces homélies ont été l'objet d'une épuration orthodoxe, ce qui explique la faveur dont elles ont été l'objet si longtemps.

[8] *P. G.*, **34**, 405-410. *Ibid.*, deux autres lettres, 409-442 et 441-444, douteuses.

[9] *P. G.*, **34**, 235-262 ou **65**, 257-282. Textes coptes, édités par AMÉLINEAU, dans *Annales du Musée Guimet*, XXV (1894). Du même, *Vie de S. Macaire de Scété; Vertus de S. Macaire* (Textes coptes, traduits, *Ibid.*)

[10] *Hist. laus.*, 17; *Hist. monach.*, 28. — [11] *Hist. laus.*, 18; *Hist. mon.*, 30.

[12] *P. G.*, **34**, 967-970 et 971-978.

[13] **Editions** : *P. G.*, **40** (fragments). B. SARGHISEAN, Venise, 1907 (traduction arménienne des œuvres). W. FRANKENBERG, Berlin. 1912 (trad. syriaque). **Etudes** : P. GODET, *Evagre*, dans *Dict. théol.*, col. 1611-1612. O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 93-98. W. BOUSSET, *Apophtegmata*, Tübingue, 1923. J. LEBRETON, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1924, p. 362-364.

Grégoire de Nazianze, vers 380, visita, vers 382, la Palestine, où il vit Mélanie l'Ancienne, et se retira enfin à Nitrie, où il passa ses dernières années (383-399). Esprit cultivé, il y eut une grande influence. C'était un ardent *origéniste* et sa mémoire en souffrit, car ses erreurs furent condamnées plus tard, par le Ve concile œcuménique (553); avec Origène et Didyme, il fut encore l'objet des anathèmes portés dans la suite par le VIe et le VIIe conciles. Cependant ses œuvres avaient pu être en partie sauvées par les traductions. Il avait beaucoup écrit, exclusivement pour les moines, ce qui donne à ces ouvrages un caractère bien particulier.

Les œuvres connues d'Evagre sont assez nombreuses.

a) L'*Antirrhiticus* (reconstitué par des fragments latins et syriaques) groupait, en huit livres, des textes scripturaires sur les huit vices que l'homme doit combattre en lui pour repousser le démon [1].

b) Quatre recueils de *sentences spirituelles* ont pour titre respectif : 1. le *Moine* (100 chapitres); 2. le *Gnostique* (50 chap.); 3. *Maximes pour les moines;* 4. *Maximes pour les moniales* [2].

c) Les *problèmes gnostiques* ou scientifiques (6 groupes de 100 maximes chacun) sont une sorte de théologie dogmatique et morale. (Un traité sur l'ἀπάθεια est perdu).

d) Enfin, la huitième *lettre* de la correspondance de saint Basile doit être attribuée à Evagre [3]. Elle est très importante au point de vue théologique, non moins que par les exhortations à la vie parfaite qu'elle contient. L'auteur s'y montre fervent disciple d'Origène. En général, il ne se défend pas assez contre les dangers que présente, sur divers points, la doctrine mystique du maître.

Saint Nil, dit **le Sinaïte** [4], († vers 430 ?) avait été, d'après la biographie traditionnelle, officier à la cour de Théodose et préfet du prétoire. Vers 390, il se retira, avec son fils Théodule au Sinaï, où il embrassa la vie monastique et où il vécut jusqu'à sa mort, survenue vers 430. Toutes ces données sont extraites d'un recueil de 7 *Narrationes de cæde monachorum et de Theodulo filio*, qui lui sont attribuées, et qui racontent une invasion des Sarrasins au Sinaï, les massacres accomplis par eux, la captivité de son fils qu'il retrouve à Eluse, où ils sont tous deux ordonnés prêtres. Mais l'authenticité de ce récit est

---

[1] Débris, dans *De octo vitiosis cogitationibus ; P. G.*, **40**, 1271-1278.

[2] Edition en grec de ce recueil et du précédent, par H. GRESSMANN, Leipzig, 1913.

[3] Thèse de R. MELCHER, Münster, 1923.

[4] **Edition** : *P. G.*, **79**, 81-1280. **Etudes** : O. BARDENHEWER, *Geschichte,* IV, 161-78. FR. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita,* Münster-en-W., 1915. K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* dans *Texte u. Unters.*, Leipzig, 1917.

fort incertaine [1]. Il faudrait plutôt, d'après les plus anciens documents, regarder saint Nil comme le supérieur d'un monastère d'Ancyre, en Galatie. C'était un disciple fidèle de saint Jean Chrysostome et un apôtre zélé de la vie ascétique, cultivé d'ailleurs et très versé dans la science des Ecritures. Ce type achevé du Maître spirituel de l'antiquité ne semble pas avoir été prêtre.

Son **œuvre littéraire** est fort étendue et elle reste, dans son ensemble, assez bien établie, quoique la critique n'ait pas encore dit le dernier mot. Groupons-en le contenu en trois classes.

a) La **correspondance** de saint Nil comprend 1061 lettres [2] et malgré certains éléments suspects, l'authenticité de l'ensemble n'est pas douteuse. Elles traitent de questions dogmatiques, morales, exégétiques. Plusieurs ne sont que des citations d'auteurs anciens, de S. Basile, de S. Irénée, etc. Cette œuvre, qui égale par le nombre des pièces celle de saint Isidore de Péluse, lui est seulement inférieure pour le style.

b) Plusieurs traités sont consacrés **aux vertus chrétiennes** et ont dès lors une portée universelle. Tels sont : 1) le *De oratione* [3]; 2) le *De octo spiritibus malitiæ* [4]; 3) le sermon sur la bourse, le manteau et le glaive (Luc, XXII, 36) [5]; 4) l'instruction *Ad Eulogium monachum* [6], qui traite de la poursuite de la perfection et du combat contre le mal [7].

c) D'autres traités concernent plus directement **le monachisme.** Ce sont : 1. L'*Oratio in Albianum* [8]; 2) le *Liber de monastica exercitatione* [9]; 3) le traité *De voluntaria paupertate* [10]; 4) le *De monachorum præstantia* [11]; 5) un opuscule récemment édité [12] *De magistris et discipulis.* Il faut y joindre quelques recueils de sentences [13].

Divers ouvrages signalés comme œuvres de saint Nil sont perdus. D'autres lui sont attribués à tort. Ceux qui restent justifient largement la grande réputation de cet auteur.

Marc l'Ermite [14] (début du Ve siècle), contemporain de saint Nil, disciple lui aussi, pense-t-on, de saint Jean Chrysostome, semble avoir été, comme lui encore, supérieur d'un couvent à Ancyre. Il finit sa vie en ermite dans une solitude,

---

[1] Contre Degenhart, Heussi le traite de roman.

[2] *P. G.*, **79**, 81-582 (4 livres contenant les premiers 333 lettres et le dernier 62).

[3] *P. G.*, **79**, 1165-1200.

[4] *P. G.*, **79**, 1145-1164. Sont inauthentiques les traités *De octo vitiosis cogitationibus* (col. 1435-1472) et (probablement) *De malignis cogitationibus* (col. 1199-1234). — [5] *P G.*, **79**, 1263-1280. — [6] *P. G.*, **79**, 1093-1140.

[7] Le long traité *De virtute colenda et vitio fugiendo* (*P. G.*, **79**, 811-968) est inauthentique. — [8] *P. G.*, **79**, 695-712.

[9] *P. G.*, **79**, 719-810. — [10] *P. G.*, **79**, 967-1060. — [11] *P. G.*, **79**, 1061-1094.

[12] Par P. VAN DEN VEN, dans *Mélanges Godefroid Kurth*, Liège, 1908, 2, p. 73-81.

[13] *P. G.*, **79**, 1239-1250, 1249-1264 (sauf n. 1-24); **40**, 1263 etc. (*inter op. Evagrii*).

[14] **Edition :** *P. G.*, **65**, 903-1118. **Etudes :** E. AMANN, *Marc l'Ermite* dans *Dict. théol.*, 1964-1968. O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, 178-186. J. KUNZE, *Markus Eremita*, Leipzig, 1895.

qu'on croit être le désert de Juda, en Palestine. Il a beaucoup écrit. Un traité théologique contre les nestoriens paraît douteux, mais on a de lui un ouvrage *Sur Melchisédech*, contre les fidèles qui identifiaient alors Melchisédech avec la personne même du Verbe. Mais son œuvre principale est constituée par une série d'*opuscules ascétiques* fort précieux, dont l'authenticité paraît assez solidement établie [1].

a) Deux séries de sentences (*De lege spirituali*, 201 sentences et *Contra justificationem ex operibus*, 211) rappellent au moine la nécessité de tendre à la perfection spirituelle, et d'autre part, la gratuité de la justification et de la grâce (on y a vu parfois, à tort, la doctrine protestante ou celle des quiétistes).

b) Le dialogue *De baptismo* enseigne que si le germe de la perfection est déposé dans l'âme par le baptême qui efface le péché, ce germe (grâce sanctifiante?) ne produit tous ses effets que par la coopération libre du fidèle qui observe les commandements.

c) Les moyens de persévérance ou de progrès qu'il étudie à part sont : 1. la pensée fréquente de Dieu *(Ad Nicolaum, præcepta salutaria);* 2. le jeûne *(De jejunio);* 3. la pénitence, qui consiste moins dans les œuvres extérieures que dans la contrition du cœur *(De pœnitentia).*

d) Signalons enfin deux opuscules plus spéciaux : *Disputatio cum çausidico* et *Consultatio spiritualis cum anima sua* [2].

Si cette œuvre est vraiment, comme on le pense, du début du Ve siècle, il faut y noter comme digne d'intérêt, avec un ascétisme très sage, une doctrine de la grâce assez précise et plus encore celle du péché originel, dont les effets sont étudiés à propos du baptême, dans l'opuscule consacré à ce sacrement.

IV. — DOCTRINE ASCÉTIQUE [3]. — BRÈVE SYNTHÈSE.

A) Le combat spirituel.

Nous ne pouvons signaler ici que les points les plus caractéristiques. Or le trait qui distingue le mieux peut-être la spiritualité des moines est la conception qu'elle suppose de la vie chrétienne. Pour eux, cette vie est avant tout **un combat.** Ils semblent avoir particulièrement médité, compris et goûté les paroles par lesquelles saint Paul exhortait les Éphésiens [4] à se revêtir " de l'armure de Dieu " et de " la

[1] D'après PHOTIUS, *Cod.* 200.

[2] Les *Capitula de temperantia* sont inauthentiques. Ce sont des sentences empruntées à S. Maxime le Confesseur et aux homélies *dites* de S. Macaire.

[3] P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise au Moyen-Age*, p. 171-217. Voir aussi L. ROURE, *Une école de volonté au quatrième siècle*, dans *Etudes*, 1916 (t. 147), p. 453-474, 569-587. — [4] *Eph.*, VI, 11-17.

cuirasse de la justice", à prendre "le bouclier de la foi", "le casque du salut et le glaive de l'Esprit", pour "résister aux embuches du diable", ou bien le mot d'ordre qu'il donnait à son disciple Timothée et qui avait été la règle de sa propre vie : *certa bonum certamen fidei* [1]; *bonum certamen certavi* [2]. Cet esprit de lutte spirituelle et de vaillance, essentiel au christianisme, s'était bien maintenu dans l'Eglise et nous en avons trouvé l'écho dans les écrits des premiers Pères [3]. Cependant, il semble s'être manifesté avec une force particulière dans la vie et la doctrine des premiers moines, qui en demeurent pour nous l'incarnation vivante. Les *ennemis* contre lesquels ils livraient ce combat sont les vices et le démon.

On comptait habituellement **huit vices** [4], source et synthèse de tout mal. Ils sont énumérés dans l'ordre à suivre pour en triompher plus sûrement : trois concernent le corps ou les biens extérieurs : la *gourmandise* (ou plutôt la gloutonnerie, excès dans le boire et le manger), la *luxure* et l'*avarice*; trois autres résident dans l'âme sensible : la *colère*, la *tristesse*, la *paresse* (ou dégoût de la vie spirituelle, *acedia*); les derniers, les plus difficiles à déraciner, sont la *vaine gloire* ou jactance, et l'*orgueil*, qui est double : l'orgueil de la chair, celui des commençants ou des charnels, qu'il porte à la désobéissance, à la jalousie et à la critique, et l'orgueil de l'esprit, qui s'attaque aux moines avancés, pour les empêcher d'atteindre la perfection en les portant à présumer de leurs forces et à mépriser la grâce; ce fut celui des Pélagiens.

Les moines attribuaient souvent au **démon** presque toutes leurs difficultés, et sans doute y avait-il là un excès [5]. Mais on ne peut nier que le démon n'intervint souvent contre eux, soit par de simples *tentations* (action sur les sens intérieurs), soit par des *obsessions* (action sur leurs sens extérieurs), soit enfin par des *illusions* (présentations subtiles du mal sous l'apparence du bien). Les moines exercés connaissaient les "mœurs" du diable et apprenaient aux jeunes à prévenir ses attaques, à les reconnaître (au trouble et à l'inquiétude de l'âme), et à leur résister.

---

[1] *I Tim.*, VI, 12. — [2] *II Tim.*, IV, 7.

[3] Voir particulièrement, outre Saint Ignace, la IIe Epître de *Clém.*, p. 77.

[4] Voir ci-dessus, l'*Antirrhiticus* d'Evagre ou le *De octo spiritibus malitiæ* de saint Nil. Voir aussi, plus loin, Cassien, p. 580, 582.

[5] On peut croire, d'ailleurs, qu'au sortir du paganisme, l'action du démon était plus fréquente et plus tenace que de nos jours.

B) **Les armes.**

Trois armes surtout étaient recommandées au moine, la prière, le travail et le jeûne.

a) La **prière** était son premier devoir : ne se retirait-il pas dans la solitude pour s'y trouver, loin du monde, dans la société même de Dieu? Elle était réglée dans les monastères : saint Pachôme en prescrivait le détail pour le matin, midi et le soir de chaque jour. Elle était, en dehors de la synaxe hebdomadaire, laissée à l'initiative des anachorètes et consistait surtout dans le chant des psaumes, auquel beaucoup consacraient plusieurs heures du jour et de la nuit. La pensée de Dieu devait accompagner le moine partout et Marc l'Ermite y voyait une des forces qui aide à vaincre les passions [1].

b) Le **travail** n'était pas séparé de la prière et il remplissait les heures de la journée, car le moine devait vivre du produit de ses mains [2]. Il y eut sans doute parfois, trop souvent, des désœuvrés parmi les solitaires, mais ils enfreignaient la discipline spirituelle du désert dans une de ses lois fondamentales [3].

c) La frugalité y était plus estimée encore comme moyen d'asservir la chair à l'esprit. Le **jeûne,** consistant dans l'unité de repas quotidien, réglé pour les cénobites, était laissé à la ferveur de chacun pour les anachorètes, et un grand nombre jeûnaient tous les jours; beaucoup même en venaient à ne prendre de nourriture que tous les deux, trois, quatre ou même cinq jours. Les exemples des grands ascètes entraînaient les moins ardents [4]. Si parfois il se glissa là une pointe de vaine gloire, le désir d'être le premier, plus souvent ce devait être la générosité qui leur faisait dire comme à Augustin [5] : *Et tu non poteris quod isti et istæ?*

C) **Les victoires.**

Affermi contre le démon et contre lui-même par cette forte ascèse, le moine était conduit à cette *maîtrise de soi* que

[1] *Ad Nicolaum. P. G.*, 65, 1027-1054.

[2] P. Ladeuze, *op. cit.*, 294-298.

[3] L'*euchitisme* (voir ci-dessus, p. 292) est-il d'origine monacale? Ce n'est pas démontré. En tout cas, il représente certainement une déviation de l'esprit monastique tel que le décrivent les maîtres de l'ascétisme.

[4] Macaire d'Alexandrie, a-t-on dit, semblait vouloir détenir en ce genre tous les records. *Hist. laus.*, XVIII.

[5] *Confess.*, l. VIII, c. XI, n. 27. Rien ne prouve que le premier sentiment, naturel, l'emporta sur le deuxième chez le grand nombre.

les anciens caractérisaient d'un mot emprunté au stoïcisme, mais qui a une signification bien chrétienne, l'ἀπάθεια [1], nous dirions la **paix spirituelle**. Ce n'est ni l'insensibilité des philosophes, ni l'indolence des quiétistes. Les moines avancés dans l'ascèse, loin de renoncer à leurs austérités ou à leur travail, s'y adonnaient toujours pour assurer le plein épanouissement de la vie de l'esprit.

Mais la *tranquillité d'âme* acquise leur permettait de se livrer plus parfaitement à la **contemplation** [2] des biens éternels, déjà possédés en espérance. De là, l'impression de *joie* profonde ou de *plénitude* spirituelle en même temps que de force qui se dégage des portraits conservés de ces âmes épanouies et riches dans le plus affreux dénuement des biens de ce monde. On en trouvera la preuve dans l'*Histoire lausiaque*, qui est une parfaite illustration par l'exemple des données qui précèdent [3]. Si tous les traits merveilleux, pittoresques et saisissants qu'elle contient n'offrent pas une pleine garantie, la *psychologie* qu'elle présente est de toute première valeur, et cette psychologie nous montre dans l'ensemble des âmes toutes tendues vers la possession des biens à venir, ou même appelées à en avoir dès ici-bas, grâce à l'ascèse, une certaine anticipation.

[1] L'ouvrage d'Evagre sur l'Απάθεια est perdu. Mais l'*Histoire lausiaque* en parle assez : VIII, XXXVII, XXXVIII, LXV, etc.

[2] La *doctrine d'Origène* sur la *gnose* était fort goûtée au désert surtout à Nitrie. Elle combattit utilement le réalisme grossier et anthropomorphite de certains moines ignorants, en même temps qu'elle poussait à la culture théologique. Malheureusement la théologie du maître était trop peu sûre et certains disciples en abusèrent, provoquant les réactions que l'on sait.

[3] En voir quelques traits dans L. Roure *(op. cit.)* ou dans A. d'Alès, *Les Pères du Désert*, Etudes, 1906 (t. 108), p. 7-37.

SECTION DEUXIÈME

CHAPITRE X.

Les Papes [1].

I. — SAINT DAMASE [2] (366-384).

Les **écrits des Papes,** évêques du Siège apostolique, centre de l'unité chrétienne, ont, à toute époque, une grande importance pour l'histoire de la doctrine comme pour l'histoire de l'Eglise. Elles en ont une particulière, en cette fin du IVe siècle que nous étudions, à cause de la réaction qui s'y manifeste contre ces tendances autonomistes dont, autour des sièges patriarcaux d'Orient, on se faisait, inconsciemment peut-être, les soutiens. Les grands évêques grecs, nous l'avons vu, ont eux-mêmes combattu ces sentiments, mais assez faiblement parfois ; c'est plutôt sur la question trinitaire qu'ils portaient tout leur effort, scrutant l'Ecriture et parlant avec force au nom de la tradition. La réaction proprement dite en faveur de l'unité en péril devait surtout se produire à Rome même, et elle y fut menée avec force et prudence.

Saint Damase, plus que tout autre alors, lui donna une vigoureuse impulsion, malgré les troubles et les violences dont l'Eglise romaine fut victime, durant toute la première partie de son pontificat, de la part des fanatiques adeptes de l'antipape Ursinius, dont il ne se débarrassa qu'après diverses interventions armées de l'empereur Valentinien, sollicitées par lui. Ses *lettres*, il en reste une dizaine, toutes des " lettres synodales " [3], nous le montrent appliqué à trancher avec autorité des questions doctrinales et personnelles. Il affirme d'ailleurs hautement son droit, comme successeur de saint Pierre, de juger de tout et de tous dans l'Eglise entière [4].

---

[1] JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum*, 1re éd. 1851, Berlin ; 2e éd. 1885, Leipzig. — A. THIEL, *Epistolæ rom. pontificum genuinæ*, Brunsbergæ, 1868. — Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924.

[2] **Edition :** *P. L.*, **13**, 347-442. **Etudes :** MERENDA, dans *P. L.*, **13**, 111-158. A. CLERVAL, *Damase Ier*, dans *Dict. théol.*, col. 28-36.

[3] *P. L.*, **13**, 347-376. La chronologie de ces lettres et conciles n'est pas encore définitivement fixée. — [4] *Ibid.*, 374.

Pour ce qui concerne l'*Eglise d'Antioche*, après hésitation, saint Damase se décida en faveur de Paulin [1], et il refusa d'accéder aux sollicitations de saint Basile qui le priait par lettres d'envoyer en Orient une délégation épiscopale latine, pour juger sur place des droits de Mélèce. Il estimait, non sans de bonnes raisons, que c'était à Mélèce et non à lui à faire ces démarches. — Plus tard, à la demande de saint Basile, il condamna *Apollinaire* [2]. Nous avons aussi une longue série de 24 *anathématismes* contre les hérésies de ce temps, dans la lettre 4 (à Paulin) [3]. On doit enfin, semble-t-il, lui attribuer encore l'essentiel des deux premiers chapitres du célèbre *Décret* dit *gélasien* [4]; quant au chapitre III, concernant les relations des trois patriarcats de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, il daterait plutôt de la fin du Ve siècle [5].

En dehors de ces documents officiels, saint Damase avait écrit un traité (perdu) *Sur la virginité* [6] et peut-être un *Liber de vitiis* [7]. Il avait aussi composé pour les catacombes des inscriptions métriques *(epigrammata)* [8] qui sont d'une prosodie assez faible, mais très importantes au point de vue historique et doctrinal. Il était l'auteur de **poésies** faisant l'éloge des saints et des martyrs. Il en reste deux, l'une *sur David* et l'autre *sur saint Paul* [9]. Mieux que cela, grand ami des lettres,

[1] Les lettres 2, 3 sont adressées à Paulin.

[2] *Epist.* 2 (fragm. 2); *Epist.* 7.

[3] *P. L.*, **13**, 358-364. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 58-82.

[4] Le **Décret gélasien** comprend cinq chapitres : I. Définitions dogmatiques; II. Canon des Ecritures; III. Rome et les deux premiers patriarcats d'Orient; IV. Les autorités doctrinales de l'Eglise : conciles et Pères orthodoxes, à distinguer des auteurs douteux; V. Liste des apocryphes. — E. von Dobschütz (dans *Texte u. Unters.*, Leipzig, 1912) a reconstitué le texte de façon critique, mais pour l'origine, sa thèse est discutée. Il estime le tout composé au début du VIe siècle par un particulier, hors de Rome (Italie, Gaule ou Espagne). Contre lui, Dom Chapman a maintenu que saint Gélase est bien l'auteur du Décret, mais qu'il a utilisé des documents antérieurs, et sur ce dernier point, Dom Chapman semble avoir raison. C'est à **saint Damase** qu'il conviendrait d'attribuer la substance des chapitres I et II. Le second (DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 84) contient un canon conforme (sauf un léger détail) au *canon* actuel. Le chapitre I contient (voir *ibid.* n. 83) un ensemble de *définitions* doctrinales, appuyées sur de nombreuses citations bibliques, concernant, *a*) l'Esprit septiforme; *b*) les titres décernés au Christ; *c*) la procession du Saint-Esprit : " non est *Patris* tantummodo Spiritus, sed *Patris et Filii* ". DOM CHAPMAN, *On the " Decretum Gelasianum "*, dans *Rev. bén.*, 1913, p. 187-207, 315-333. Voir E. AMANN, dans *Rev. bibl.*, 1913, p. 602-608.

[5] P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 146-150.

[6] D'après saint Jérôme, *Epist.* 22, n. 22.

[7] D'après un ancien manuscrit.

[8] Quelques citations dans C. KIRCH, *Enchiridion font. hist.*, n. 521-528.

[9] Les autres ne sont pas authentiques. *P. G.* en donne 37 (**13**, 375-414). Meil-

il protégea les lettrés et en particulier saint Jérôme, dont il patronna les travaux sur l'Ecriture. Il s'est acquis, à ce titre, un droit impérissable à la reconnaissance de l'Eglise.

II. — LES PREMIÈRES DÉCRÉTALES DES PAPES AU IVe SIÈCLE.

On appelle aujourd'hui **décrétales,** des lettres pontificales, ayant une portée générale (à la différence des *rescrits* [1], qui s'adressent à des particuliers) et écrites en réponse à une question posée (différant par là des *décrets* ou *constitutions*, qui sont plutôt des ordonnances produites *motu proprio*) [2]. Les premières décrétales introduites dans les Collections canoniques [3], sont celles du pape Sirice, premier successeur de saint Damase. Les lettres authentiques des papes antérieurs [4] présentaient dans leur ensemble, autant qu'on en peut juger par le peu qui subsiste, un caractère plus simple, plus cordial, moins administratif, bien qu'une ferme autorité s'y révèle, dès la première, celle de saint Clément. L'énorme développement des affaires réglées par l'Eglise romaine amena la création d'une véritable Curie pontificale et l'adoption, pour la correspondance, d'un " style " nouveau, plus ou moins imité, a-t-on dit, des usages de la Cour et du Sénat romain. Ce genre littéraire, appelé à un si brillant avenir, fait son apparition à la fin du IVe siècle, sous l'impulsion du pape Sirice [5].

---

leure édition : IHM, *Damasi Epigrammata*, Leipzig, 1895. Etude : C. WEYMAN, dans *Rev. hist. litt. relig.*, 1896, p. 58-73.

[1] Au temps de saint Augustin, le mot *rescriptum* ou *responsum* désignait une réponse officielle faite par l'empereur (ou le pape) à une consultation juridique transmise par la *relatio*. Le rescrit avait donc la portée générale d'une loi. Voir P. BATIFFOL, *Le cathol. de saint Augustin*, p. 403-405.

[2] Celles-ci peuvent, d'ailleurs, dans les Collections canoniques, être assimilées aux Décrétales. — Un décret dogmatique contenant un large exposé de la foi recevait autrefois le nom de *Tome*, et pouvait revêtir la forme de lettre papale (par ex. le *Tome à Flavien* de saint Léon, 449) ou de lettre d'un concile (*Tome aux antiochiens* du concile d'Alexandrie, 362).

[3] La première est la *Collectio Dionysiana; P. L.*, 67, 139-316.

[4] Il en a été question ci-dessus : p. 54-60, saint Clément; p. 147, saint Soter et saint Victor; p. 218 et 234, saint Calliste; p. 248 sq., saint Corneille et saint Etienne; p. 266, saint Denys; p. 329, saint Jules; p. 323-325, Libère; enfin, p. 501, saint Damase, dont les lettres conservées sont toutes des Epîtres synodales. Voir DENZINGER-B., *Enchiridion*.

[5] On aurait, d'ailleurs, bien tort d'en conclure, avec tel protestant, que la reconnaissance de la juridiction pontificale date de cette époque, bien que son exercice se soit alors considérablement étendu. Remarquons aussi que ce développement se produit au moment où Rome semble dépossédée de son titre de capitale, au profit de Constantinople ou de Milan.

Saint Sirice [1] (384-399) paraît avoir déployé une infatigable activité dans l'ordre administratif, bien qu'il ne reste de lui que *six lettres*. La plus importante, adressée à *Himère de Tarragone* [2], répond à 15 questions posées par cet évêque au pape Damase concernant divers points de discipline ecclésiastique (baptême, mariage, pénitence, moines, clercs et laïques, etc.). Le pape donne une solution à tous ces cas et demande que sa lettre soit communiquée aux évêques voisins. C'est la première décrétale connue. Cinq autres [3] du même pape ont un caractère identique, sans avoir une aussi grande portée.

Saint Anastase I (399-402) eut à prendre position dans le conflit origéniste, dont s'occupent les trois lettres qu'il a laissées, et qui furent écrites à saint Simplicien, évêque de Milan [4], puis à son successeur, Venerius [5], enfin à Jean de Jérusalem [6]. Plus favorable à saint Jérôme que son prédécesseur, et surtout poussé par une démarche de Théophile d'Alexandrie, il condamna Origène (les termes de cet acte sont perdus) [7], et dans les lettres citées, il invita par deux fois l'Eglise de Milan à l'imiter (400). L'année suivante, 401, dans la lettre à Jean de Jérusalem, il réprouvait encore les erreurs d'Origène, mais il ne blâmait le traducteur, Rufin, que si son œuvre avait eu pour but de propager une fausse doctrine [8].

III. — ÉCRITS DES PREMIERS PAPES DU Ve SIÈCLE.

A) Saint Innocent I [9] (409-417).

Saint Innocent I est peut-être, avant saint Léon, le pape qui a le plus contribué à l'organisation pratique de cette

---

[1] *P. L.*, 13, 1131-1194.

[2] *P. L.*, 113, 1131-1147. Voir DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 87-90.

[3] JAFFÉ, *op. cit.*, 2e éd., n. 258, 259, 260, 261, 263.

[4] *P. L.*, 20, 73-76 ou HIERON. *Epist.* XCV.

[5] Editée en 1871 dans le *Bibliophile belge*, p. 123-129. Voir sur cette lettre VAN DEN GHEYN, dans *Rev. Hist. Litt. relig.*, 1899, p. 1-12. Texte sur l'orthodoxie du pape Libère, dans DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 93.

[6] *P. L.*, 20, 68-73.

[7] "Il est probable que, seules, les opinions relatives à la préexistence des âmes, à la restauration finale du démon, et au mode de résurrection furent réprouvées, car nous trouvons soutenues, même après cette condamnation, les autres doctrines". J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 336.

[8] Voir F. CAVALLERA, *S. Jérôme*, I, p. 255-262 et II, p. 38-43. Cet auteur prouve qu'Anastase I mourut seulement en décembre 402.

[9] **Edition** : *P. L.*, 20, 457-640 (éd. Dom Coustant). **Etudes** : E. AMANN, *Innocent I (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 1940-1950. P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 312-336.

primauté que toutes les Eglises reconnaissaient à Rome depuis les origines. Les 38 *lettres* qu'il a laissées nous le montrent agissant avec autorité en Orient comme en Occident. La plupart sont d'ordre disciplinaire. Les plus célèbres parmi celles-ci sont les lettres 2, à Victrice [1], de Rouen; 6, à Exupère [2], de Toulouse; 25, à Decentius [3], d'Eugubium (Gubbio). Le pape y demande que les usages ecclésiastiques locaux cèdent le pas, dans la liturgie comme dans la discipline, devant les usages de l'Eglise romaine, qui tient les siens du prince des Apôtres (*Ep.* 25, n. 1, 2). Les points principaux à noter sont les textes [4] concernant : le canon des Ecritures (*Ep.* 6), le baptême des hérétiques (reconnu pour valide, s'il est donné au nom des trois Personnes, *Ep.* 2), la réconciliation des moribonds (*Ep.* 6), la confirmation (réservée à l'évêque) et l'extrême-onction (*Ep.* 25).

L'**ordre** a été l'objet de mesures importantes. Saint Innocent a établi plusieurs irrégularités, en particulier, celle de la bigamie successive, même pour ceux dont le mariage aurait été contracté et rompu par la mort du conjoint avant le baptême [5]. Il presse vivement l'observation des lois sur la continence des clercs. Il défend aux clercs ordonnés par des hérétiques d'exercer leur ordre [6]; les expressions qu'il emploie sont très fortes, mais on en a conclu à tort qu'il niait la validité des ordinations hérétiques; il défend plutôt la réordination. Dans une autre lettre [7], il suppose l'ordination des ariens entachée d'un vice grave et cependant, là encore, il n'admet pas qu'on les réordonne, mais pour des raisons qui infirment partiellement la portée de cette mesure [8].

Innocent n'accepta pas la déposition de **saint Jean Chrysostome** faite par Théophile d'Alexandrie au synode du Chêne et par l'empereur; il refusa de reconnaître l'évêque intrus, adressa aux chrétiens restés fidèles à l'évêque légitime une lettre d'encouragement (*Ep.* 7); il écrivit à l'exilé lui-même plusieurs lettres, dont une est conservée (*Ep.* 12). Quand son projet de concile à Thessalonique eut été écarté avec violence par l'empereur d'Orient, à l'instigation des patriarches, il se sépara de la communion de ceux-ci, jusqu'au rétablissement du nom de Jean dans les diptyques. Cela fut fait après sa mort, et c'était un aveu des torts qu'on avait eus à son égard. L'excommunication, seule arme du Pape en la circonstance, n'est une sanction bien légère qu'en apparence; elle fut

[1] *P. L.*, **20**, 469-481. — [2] *P. L.*, **20**, 495-502. — [3] *P. L.*, **20**, 551-561.
[4] Voir DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 94-99.
[5] S. Jérôme soutenait avec feu (*Epist.* 69) l'opinion contraire.
[6] *Epist.* **17**, n. 3, à Rufus et aux évêques de Macédoine.
[7] *Epist.* **24**, à Alexandre d'Antioche.
[8] Sur l'un et l'autre cas, voir L. SALTET, *Les réordinations*, p. 68-73.

sans doute portée allègrement par Théophile, qui mourut sans s'être réconcilié (412); elle est d'une très réelle efficacité, quand elle touche des âmes droites, qui ont la volonté sincère d'être pleinement chrétiennes et de rester par conséquent unies au corps du Christ.

Le successeur de Théophile, son neveu, saint Cyrille, ne hâta peut-être pas beaucoup son **retour à la communion romaine,** mais il y revint; on ignore la date précise de cette démarche, antérieure à 419 probablement. Le nouvel évêque d'Antioche [1], Alexandre, dès sa nomination (413), renoua avec Rome, aux conditions indiquées; Innocent lui envoya une lettre " de paix " (*De pace*, *Ep.* 19), et plus tard, dans une réponse à des consultations disciplinaires du même évêque (*Ep.* 24), il reconnut les privilèges de l'Eglise d'Antioche, mais en les attribuant au séjour provisoire fait par saint Pierre dans cette ville, avant son départ pour Rome, où il devait consommer son œuvre et sa course [2]. Atticus de Constantinople ne fut, lui aussi, reçu dans la communion que lorsqu'il eut rempli les conditions mises à la paix [3]. Innocent, d'ailleurs, prit des garanties contre lui en fortifiant la position de l'évêque de Thessalonique, dont il fit en quelque sorte son vicaire [4] (sorte de patriarche par délégation) pour tout l'Illyricum (provinces balkaniques).

Cet administrateur éminent savait aussi être un homme de doctrine. Quelques semaines avant sa mort, il eut à se prononcer sur la **question pélagienne** que lui avait déférée l'Eglise d'Afrique par trois lettres [5]. Il y répondit de son côté par trois autres lettres, approuvant, pour ce qui est de la doctrine, la condamnation de Pélage et de Célestius, mais faisant quelques réserves au sujet des personnes [6]. Les évêques avaient fait appel à l'autorité doctrinale de Pierre. Innocent, qui avait plus que personne conscience de sa mission à cet égard, y trouva occasion d'affirmer, une fois de plus, les privilèges de ce siège apostolique de Pierre " a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis hujus emersit " [7] (*Epist.* 29). La réponse du pape fut jugée définitive en Afrique, et saint Augustin s'écria dans un sermon : *Causa finita est.*

B) **Successeurs de saint Innocent I.** — Ils ont aussi laissé des lettres importantes au point de vue *doctrinal* et *disciplinaire.*

---

[1] Flavien était mort en 404. Porphyrios, son successeur, ami de l'intrus de Constantinople, ne put obtenir la communion de Rome. PALL., *Dial.*, 16.

[2] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 326-332. — [3] *Ibid.*, p. 332-333.

[4] *Epist.*, 13, 17, 18. Le vicariat n'exista de nom qu'avec Boniface I. Saint Sirice en avait conçu l'idée; mais c'est Innocent I qui a réalisé de fait le projet.

[5] Lettres des conciles de Carthage et de Milève, et de cinq évêques (Aurèle, primat d'Afrique, S. Augustin et trois autres). *Epist.* 26, 27, 28. *P. L.*, **20**, 564-582. — [6] *Epist.*, 29, 30, 31. *P. L.*, **20**, 582-597.

[7] Dans DENZINGER-B., *Enchiridion*, 100. Sur les réponses de S. Innocent, voir P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Augustin*, p. 393-410.

1. De **S. Zosime** (417-418) il en reste 14 [1], mais la plus célèbre de toutes celles qu'il écrivit, l'*Epistola Tractoria*, est perdue [2]; elle contenait l'approbation définitive des canons dogmatiques du concile général de Carthage (418) sur le péché originel et la grâce [3].

2. **S. Boniface I** (418-422) ne s'occupe guère de la question pélagienne dans sa correspondance [4], mais on y notera la constitution définitive du vicariat de Thessalonique [5] et l'affirmation très ferme de la primauté et de l'infaillibilité du Siège apostolique [6].

3. **S. Célestin I** (422-432) s'occupe surtout dans sa correspondance [7] de la question christologique, posée par l'hérésie de Nestorius [8]. Mais il dut aussi surveiller la lutte contre les pélagiens. Il approuva leur nouvelle condamnation par le concile d'Ephèse. Il indiqua avec grande modération aux évêques des Gaules quelle autorité il convenait d'attribuer aux écrits de saint Augustin sur la doctrine de la grâce (*Epist.* 21) [9]. (Un document incorporé depuis lors à cette lettre, et qui a peut-être été écrit par saint Léon, le futur pape, à cette époque même, confirmait les directions du pontife par des citations diverses de papes ou de conciles antérieurs) [10]. Comme ses prédécesseurs, saint Célestin fit reconnaître l'autorité du Siège apostolique, particulièrement à l'occasion du concile d'Ephèse (431), qui en fut une éclatante manifestation, annonçant celle que devait être, au temps de saint Léon, le concile de Chalcédoine [11].

---

[1] La collection en comprend 16, mais 2 ne sont pas de Zosime lui-même. *P. L.*, **20**, 642-685.

[2] Sauf des fragments : *P. L.*, **20**, 693-695, d'après S. Augustin (*Epist.* 190, n. 23), S. Célestin (*Epist.* 21, n. 9-11) et S. Prosper (*Adv. Coll.*, v, 3).

[3] MANSI, *Conc. Coll.*, III, 811 sq. Voir DENZINGER-B., *Enchiridion*, 101-108.

[4] Elle comprend 15 lettres, dont 9 de Boniface. *P. L.*, **20**, 750-783.

[5] *Epist.* 13, 14, 15. Sur la théorie des *trois patriarcats*, exposée ici, voir p. 294.

[6] *Ibid.*, 2. Voir, dans le même sens, Zosime, *Epist.* 12.

[7] Elle compte 25 lettres, dont 16 de Célestin. *P. L.*, **50**, 417-557.

[8] Ce sujet sera étudié au livre III.

[9] *P. L.*, **50**, 528-537.

[10] *Ibid.*, col. 531-535. Il se trouve dans DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 129-142. Voir, sur ces *Capitula*, E. PORTALIÉ, *Célestin I (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2052-2061. P. BATIFFOL, *Le catholicisme de S. Augustin*, p. 532-534.

[11] La légitimité de **l'appel à Rome** était incontestée. Un certain *Antoninus*, disciple de S. Augustin, nommé par lui *évêque de Fussala* et plus tard interdit par lui à cause de ses exactions, en appela à Rome et allait être rétabli, d'après un ordre de Boniface I, sur de faux rapports, quand S. Augustin obtint de S. Célestin que cette mesure fût écartée et que cette peine fût épargnée à sa vieillesse. — L'appel était admis, mais on voulait en Afrique le refuser aux prêtres et aux clercs (conc. de Carthage, 393). Rome s'y opposa et en 418, Zosime reçut avec empressement l'appel d'*Apiarius*, prêtre de Sicca, déposé par Urbanus, un des meilleurs disciples de S. Augustin. Apiarius fut rétabli par Zosime, dans un autre poste, en Afrique. Il dut être bientôt déposé encore, pour de nouveaux délits. Il allait être de nouveau rétabli par S. Célestin, quand le malheureux fut contraint d'avouer ses crimes dans un synode, en présence du légat. Abstraction faite de l'indignité du personnage et de la manière dont sa cause avait été étudiée à Rome, il est certain que les papes avaient le droit et le devoir d'agir comme ils l'ont fait : ils devaient défendre le *principe* de la légitimité *pour tous* de l'appel au Siège apostolique et ce droit a fini par triompher. Voir sur ces faits P. BATIFFOL, *op. cit.*, 442-472. A. AUDOLLENT, *Antoninus*, et *Apiarius*, dans *Dict. Hist.*, col. 872-876 et 951-954.

CHAPITRE XI.

Saint Ambroise.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** : *P. L.*, **14-17**. — Voir aussi pour l'œuvre exégétique, *Corpus* de Vienne, t. XXXII, f. I, II (1897) et IV (1902, *In Luc.*); t. LXII (1919, *In Psalm.*).

2° **Etudes** : A. BAUNARD, *Histoire de S. Ambroise*, Paris, 1871 (œuvre intéressante au point de vue littéraire). — A. DE BROGLIE, *Saint Ambroise* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1899 (l'auteur s'attache surtout au rôle politique); *L'Eglise et l'empire romain*, t. VI (tout entier). — TH. FOERSTER, *Ambrosius, Bischof von Mailand*, Halle, 1884. — P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise* (Coll. *Pensée chrét.*), Paris, 1908; *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 351-382. — R. THAMIN, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IV^e s.*, Paris, 1895. — P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique*, p. 20-82. — Monographies doctrinales en allemand, de J. B. KELLNER (sur l'*exégèse* de l'A. T.), Regensburg, 1893; J. E. NIEDERHUBER (sur le *royaume de Dieu*), Mayence, 1904; (sur l'*eschatologie*), Paderborn, 1907. — A. LARGENT, *Ambroise (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 942-951. — P. DE LABRIOLLE, *Ambroise* (saint) dans *Dict. Hist.*, col. 1091-1108.

I. — VIE DE SAINT AMBROISE[1]. SON ACTION POLITIQUE.

A) **Avant l'épiscopat.**

Saint Ambroise naquit probablement à Trèves, entre 330 et 340, en 333 selon toute vraisemblance. Son père, Ambroise, préfet du prétoire pour les Gaules, était chrétien et l'un des premiers fonctionnaires de l'Empire; il mourut prématurément laissant trois enfants : Marcelline, Satyre et Ambroise, que leur mère emmena à Rome, où elle se retira, et dont elle compléta l'éducation. Marcelline reçut le voile des vierges des mains du Pape Libère, en 353, et fut plus tard associée aux œuvres d'Ambroise. Satyre mourut en 377-378 et son frère prononça à cette occasion deux oraisons funèbres qui sont des chefs-d'œuvre. Après une formation littéraire des plus soignées, Ambroise étudia le droit, plaida quelque temps, puis entra, jeune encore, vers 370, dans la carrière administrative,

[1] Les **sources principales** de la vie de saint Ambroise sont, outre les renseignements fournis par les Pères contemporains : *a*) la correspondance (voir plus loin); *b*) la *Vita Ambrosii* écrite, vers 420, par le diacre Paulin, son secrétaire, à la demande de S. Augustin, *P. L.*, **14**, 27-46. C'est une œuvre d'édification, mais elle est aussi précieuse pour l'histoire.

où le poussait un puissant protecteur, le préfet du prétoire d'Italie. Bientôt, en 373, il était promu gouverneur de la Ligurie et de l'Emilie avec le titre de consulaire et résidence à Milan. Il y était depuis un an environ, quand, à la mort d'Auxence, il fut demandé pour évêque par le peuple [1]. Agréé par les évêques et par l'empereur lui-même, il dut se soumettre. Malgré son éducation chrétienne, il était encore catéchumène. Il fut donc immédiatement baptisé et reçut les saints ordres quelques jours après, 7 décembre 374.

B) **Episcopat : l'action pastorale.**

Le premier soin de saint Ambroise en prenant possession de sa chaire épiscopale fut de se débarrasser de ses biens, qui étaient considérables, et de les donner aux pauvres. Il ne devait pas hésiter plus tard à vendre les vases de son église pour racheter les captifs. Il fut l'**homme de tous,** sans distinction de rang; tous pouvaient librement l'aborder, dit saint Augustin [2], à moins que la foule même des malheureux qui l'assiégeaient ne formât autour de lui une barrière infranchissable. Nous savons aussi par Paulin [3] qu'il était très bienveillant, sachant se faire tout à tous, montrant une condescendance spéciale pour les pécheurs, qu'il gagnait par ses larmes.

C'est par la **prédication** qu'Ambroise exerça sur ses fidèles la plus heureuse influence. Il était doué d'un magnifique talent oratoire : dans son style, la fermeté toujours reconnaissable du magistrat romain est tempérée par cette douceur qui charmait saint Augustin bien avant sa conversion : *verbis ejus suspendebar intentus... et delectabar suavitate sermonis* [4]. Ce n'est pas à sa formation classique qu'Ambroise demandait les secrets de son éloquence, c'est à l'étude assidue de l'Ecriture et des Pères. Nommé évêque à l'improviste, son premier soin fut de s'instruire des sciences sacrées qu'il ne connaissait que sommairement. Le prêtre Simplicien, son futur successeur, fut son guide. En exégèse, il suivit Origène et même Philon,

[1] C'est Paulin qui raconte (*op. cit.*, 6) la scène de l'élection : tandis qu'Ambroise haranguait, pour maintenir l'ordre, la foule des chrétiens, catholiques et ariens mêlés, réunis dans la basilique et discutant avec chaleur, une voix d'enfant s'éleva : *Ambroise évêque!* Ce fut un trait de lumière. L'unanimité se fit immédiatement sur sa personne.

[2] *Conf.*, l. VI, 3. — [3] *Vita Ambrosii*, 39.

[4] *Conf.*, V, 13. Insensiblement, Augustin se détachait du manichéisme, sous l'influence de cette parole. *Ibid.* 14. Des ariens durent être gagnés aussi, à en juger par la *Vita* (17), racontant qu'un arien aperçut un jour un ange dicter aux oreilles d'Ambroise les paroles qu'il devait prononcer en chaire.

tandis que *ses maîtres préférés* en théologie furent saint Athanase et Didyme, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, et parmi les occidentaux, Hippolyte, qui, lui aussi, a écrit et pensé en grec. Malgré ces influences orientales, saint Ambroise est resté un écrivain bien latin par la pensée comme par la langue : son enseignement est avant tout *pratique*, moins spéculatif que catéchétique; sa première formation et ses préoccupations pastorales expliquent la réaction que son esprit sut constamment exercer sur les idées dont il se nourrissait. Les *sujets* abordés par saint Ambroise en chaire nous sont connus soit par son œuvre exégétique, qui en est le résumé, soit même par ses traités, qui ne sont le plus souvent autre chose que des discours rapidement revus et livrés au public sous une forme nouvelle. Peu soucieux de sa réputation d'auteur, l'évêque ne visait qu'à faire du bien. C'est cette même préoccupation que trahissent et le choix des sujets et la manière dont ils sont étudiés.

L'arianisme, assez affaibli en Occident depuis 361, avait cependant conservé un poste important, Milan, grâce à Auxence, cappadocien d'origine, établi sur ce siège, en 355, par Constance, et qui avait réussi à s'y maintenir avec l'appui de Valentinien I, malgré l'opposition de saint Hilaire et, plus tard, du Pape Damase. Ambroise s'attacha à détruire les restes de l'hérésie par ses deux grands traités, dédiés à Gratien, *Sur la foi* (avant 380) et *Sur le Saint-Esprit* (381). Il résista aussi, comme on le verra plus loin, aux prétentions de l'impératrice Justine, qui protégeait les hérétiques. Quant au peuple, employant pour le gagner les armes mêmes qu'avaient employées les ariens, il composa à son intention des *hymnes* religieuses, destinées à être chantées dans les offices. Le succès fut tel que les ariens ne tardèrent pas à le constater en accusant l'évêque de tromper le peuple par l'enchantement de ses hymnes, et lui-même reconnut volontiers l'efficacité de cette "confession" de la Trinité par la bouche de tout un peuple [1].

Le **rôle liturgique** [2] de saint Ambroise paraît bien ne pas s'être borné à cela. Le rit milanais ou ambrosien lui doit autre

[1] Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quæ quotidie totius populi ore celebratur? *Contra Aux.*, 34. *P. L.*, **16**, 1017.

[2] P. Lejay, *Ambrosien (rit)* dans *Dict. Arch.*, col. 1373-1442. Voir spécialement col., 1379-1381.

chose. Ce rit, comme le rit gallican ou le rit espagnol (mozarabe), a paru à certains historiens dériver du rit romain primitif. On tend aujourd'hui à reconnaître leur caractère oriental et à placer l'origine de leur grand développement au milieu du IVe siècle ou après cette date. C'est même par Milan que la Gaule et l'Espagne auraient subi l'influence liturgique orientale. Mgr Duchesne a même cru pouvoir préciser que c'est l'évêque Auxence qui aurait eu la plus grande part dans cette transformation [1]. P. Lejay trouve cette opinion très vraisemblable, et il ajoute : " Quand saint Ambroise lui succéda, il dut faire, dans les innovations déjà si vieilles d'Auxence, la part du feu, et se contenter de retoucher les formules et d'introduire partout l'orthodoxie " [2]. Qu'il en ait été simple correcteur ou que son rôle ait été plus grand, ce qui est fort possible, saint Ambroise a laissé son nom au rit milanais, qui du reste a subi, au cours des siècles, sous l'influence de Rome ou celle des nécessités de la vie chrétienne, de continuelles transformations.

C) **Episcopat : l'action politique.**

Cette action politique de saint Ambroise fut considérable; elle se développa dans des sens très divers, sous *Gratien* (375-383), sous la régence que Justine exerça (383-388) au nom de son fils *Valentinien II* (375-392), et sous *Théodose*, (379-395) qui, depuis 388, après la défaite et la mort de *Maxime* (383-388), gouvernait de fait tout l'empire, l'Occident aussi bien que l'Orient.

1° Ambroise fut le confident du jeune **Gratien,** qui abandonna Trèves pour Milan, afin probablement d'y profiter des conseils de l'évêque. " Gratien apportait à Milan toutes les inquiétudes d'une jeunesse sans expérience et d'une conscience timorée. Ambroise, par suite des fonctions qu'il avait remplies, se trouvait joindre à l'autorité sacerdotale une capacité politique éprouvée... L'intimité fut donc bientôt complète entre l'Empereur et l'évêque;... le palais impérial fut ouvert familièrement à Ambroise... La conduite jusque là débile et hésitante du jeune prince prit une suite, une tenue, une fermeté, dont ses principaux actes législatifs donnent le témoignage. Mais l'action d'Ambroise est surtout visible dans plusieurs

[1] *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 86 sq. et dans *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1900 (t. v), p. 31 sq. Voir aussi G. Mercati, Rome, 1902.

[2] P. Lejay, *op. cit.*, col. 1380.

mesures qui ont un caractère religieux, et dont le but est, soit d'affranchir l'Eglise des prescriptions gênantes qui entravaient encore son développement, soit de faire disparaître des actes officiels tout ce qui portait encore la trace et gardait le souvenir de l'idolâtrie " [1]. Les plus importantes de ces mesures furent la suppression des revenus, allocations et immunités reconnus jusque là aux collèges de prêtres païens et aux vestales, et l'ordre d'enlever de la Curie (ou salle des délibérations du Sénat, à Rome) la statue de la déesse Victoire, objet d'une particulière vénération des sénateurs restés païens.

2° Gratien périt assassiné en Gaule, où il était venu, en 383, pour réprimer une sédition. **Maxime** usurpa le pouvoir, au détriment de **Valentinien II,** encore enfant, mais associé à l'empire par Gratien. Sa mère, *Justine*, accourut aussitôt de Sirmium, où elle s'était retirée avec le jeune prince, et vint demander l'appui d'Ambroise pour obtenir au moins de Maxime qu'il acceptât de partager le pouvoir avec Valentinien II [2]. Pendant l'hiver 383-384, Ambroise se rendit en effet à Trèves, et par d'habiles temporisations permit à Justine de fortifier les Alpes et de conserver à son fils l'Italie, au moins provisoirement.

Mais durant l'absence d'Ambroise, une grave question s'était posée à Rome. Profitant du changement de régime, les païens essayaient d'obtenir du nouvel empereur le rétablissement de l'**Autel de la Victoire** dans la Curie, et le préfet Symmaque s'était fait leur porte-parole dans un rapport écrit avec une telle éloquence et une telle habileté qu'il paraissait impossible à la cour de rejeter sa demande. Heureusement, Ambroise revint à temps. Mis au courant de la pétition de Symmaque, il " en fit tout de suite le sujet d'une réfutation éloquente [3], dont la véhémence ironique fit rapidement justice des habiletés du rhéteur latin " [4]. Au jour de la discussion définitive, l'empereur se rendit à ses raisons.

Ambroise dut faire face à un autre danger plus inattendu [5]. Justine, arienne de cœur et entourée d'**ariens**, d'origine gothique pour la plupart, qu'elle avait amenés de Sirmium à Milan, demanda pour ses protégés, en 385, la *basilique Porcienne*, située aux abords de la ville. Saint Ambroise répondit par un refus déférent mais catégorique. En vain un mois plus tard, vers Pâques 385, essaya-t-on de lui en arracher une autre, de vive force : c'était la *basilique neuve*, dans la ville même. Une émeute se produisit, et les troupes reculèrent. Nouvelle tentative au printemps 386 : Ambroise est invité à céder les églises aux ariens, puis prié de s'éloigner : on lui a

[1] De Broglie, *op. cit.*, p. 37-39. Voir aussi P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 23-24.
[2] *Ibid.*, 64-70.
[3] Lettres à Valentinien II, 17 et surtout 18; *P. L.*, **16**, 961-982.
[4] A. de Broglie, *op. cit.*, p. 74. Voir *ibid.*, 74-77.
[5] P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 70-95.

trouvé un compétiteur dans la personne d'un certain Mercurinus, dit Auxence, scythe d'origine et arien déclaré. Craignant un coup de main pendant les fêtes de Pâques, Ambroise s'enferma, avec une multitude de fidèles décidés, dans la basilique Porcienne, comme pour un siège. La cour n'osa pas user de la force. L'évêque occupa les loisirs de ses défenseurs volontaires par le chant des *hymnes* [1]. Il prononça alors son célèbre discours *Contre Auxence*, dans lequel il n'hésitait pas à dire : *Imperator intra Ecclesiam et non supra Ecclesiam est* [2]. La popularité universelle que valurent à Ambroise la découverte des reliques des saints Gervais et Protais [3] et leur translation signalée par des miracles obligea, enfin, l'impératrice à renoncer à *ses projets.*

Elle se réconcilia avec lui l'année suivante (387), en lui confiant une **nouvelle mission diplomatique** auprès de Maxime [4]. L'usurpateur se posait en protecteur des catholiques, avec un zèle outré (mise à mort de l'hérétique Priscillien en Espagne, menaces à Justine en Italie). Ambroise voyait l'hypocrisie d'une telle conduite. Il crut nécessaire d'intimider Maxime en lui parlant avec fermeté et franchise. La cour de Milan lui reprocha cette attitude et le remplaça par un envoyé plus souple, mais la diplomatie cauteleuse de celui-ci laissa trop voir combien était faible la position de Valentinien II. Maxime envahit immédiatement l'Italie (387). Théodose le défit à Aquilée l'année suivante (388) et rétablit Valentinien II, qui s'était réfugié auprès de lui avec sa mère. Justine mourut bientôt et le jeune empereur fut heureux de trouver dans Ambroise, un conseiller et un père. Théodose depuis lors ne cessa pas de s'occuper lui-même de l'Occident.

3° Saint Ambroise eut avec **Théodose** des relations aussi confiantes qu'avec les autres princes, et il prit sur lui le même ascendant. L'empereur et l'évêque étaient bien d'accord, en principe, sur la place que l'Eglise doit occuper dans un Etat chrétien. Cependant Théodose l'oublia parfois ; l'évêque eut le courage de lui rappeler son devoir et après un moment de crise, il finit par être écouté. *Deux conflits* surtout sont restés particulièrement célèbres.

En 388, à **Callinique** (Syrie, près de l'Euphrate), les chrétiens avaient incendié une synagogue juive, avec la complicité de l'évêque, disaient les rapports officiels. Théodose ordonna que le prélat coupable reconstruisît la synagogue de ses deniers. Ambroise protesta dans une lettre [5], au nom de la conscience chrétienne, et montra sinon l'injustice absolue,

[1] Voir AUGUST., *Confess.*, IX, c. VII, 15 ; *P. L.*, **32**, 770.
[2] Voir plus loin, la doctrine de S. Ambroise.
[3] Voir AUGUST., *Confess.*, IX, c. VII, 16. *Ibid.*
[4] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, 95-109. DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 104-114.
[5] Lettre 40, traduite par P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, 109-125. Voir aussi la lettre 41.

du moins les inconvénients d'une telle décision. Quelque temps après, il n'hésita pas à interpeller l'empereur du haut de la chaire et ne commença le saint sacrifice qu'après avoir obtenu le retrait de la peine infligée [1].

En 390, quelques fonctionnaires impériaux ayant été tués dans une **sédition à Thessalonique**, Théodose ordonna des représailles qui amenèrent la mort de plusieurs milliers d'hommes. Saint Ambroise s'éloigna de Milan et écrivit à l'empereur pour lui reprocher ce crime et l'inviter à faire pénitence [2], sous menace d'excommunication, fait inouï jusqu'alors, depuis que l'empire était chrétien [3]. L'impression produite fut profonde, quand on vit le prince céder en effet "à la discipline ecclésiastique et faire pénitence" [4] publiquement, prosterné devant l'assemblée des fidèles priant pour lui et "plus disposés à pleurer en voyant s'humilier la majesté impériale que portés à craindre de l'irriter par quelque faute" [5]. Même si l'évêque de Milan n'a pas eu à arrêter Théodose à la porte de l'église et si l'empereur n'a pas attendu huit mois pour se soumettre, comme le raconte Théodoret [6], "Ambroise a personnifié en cette circonstance non pas seulement l'Eglise catholique, mais la conscience humaine" [7] et il n'a jamais été plus grand.

Les **derniers grands discours** de l'évêque de Milan sont consacrés aux deux empereurs. Il eut, en 392, la douleur de voir disparaître, en Gaule, son jeune protégé, *Valentinien II*, assassiné par ordre d'Arbogast, à l'âge de 20 ans, tandis que lui-même s'était mis en route à sa demande pour aller le baptiser et l'aider à déjouer les manœuvres de ses ennemis. Il prononça son oraison funèbre avec une profonde émotion. Retenons de ce discours son précieux témoignage en faveur du baptême de désir : *si martyres suo abluuntur sanguine et hunc sua pietas abluit et voluntas* [8]. L'empereur *Eugène*, assez peu opposé à une restauration païenne, fut accueilli avec une fermeté pleine de réserve par l'évêque de Milan, qui applaudit

---

[1] L'impunité totale qui fut accordée était sans doute excessive, mais plus grave encore était, au point de vue d'Ambroise, la construction par un évêque d'un édifice religieux destiné à un culte non chrétien.

[2] Lettre 51, traduite *ibid.*, p. 127-136.

[3] P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 73-76. Même S. Basile n'avait pas refusé la communion à Valens. GREG. NAZ., *Orat.* 43, n. 52-53.

[4] S. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, c. 26; *P. L.*, **41**, 173. — [5] *Ibid.*

[6] Le récit de Théodoret (*Hist. Eccl.*, V, 17) a paru à de graves auteurs n'être qu'une amplification des données contenues dans la lettre de S. Ambroise, le récit de Paulin (*Vita*, 24) et la *Cité de Dieu* de S. Augustin. Plusieurs détails suspects de son récit laissent planer le doute sur l'ensemble. Voir P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 136-144. Cependant des historiens sérieux répondent à ces objections : ainsi DE BROGLIE, dans le *Correspondant*, 25 août 1900. La thèse opposée est soutenue par VAN ORTROY, S. J., bollandiste, dans *Ambrosiana*, 1897, et dans *Analecta Bollandiana*, 1904, p. 418 sq.

[7] R. THAMIN, *op. cit.*, p. 33, favorable au récit de Théodoret, comme Mgr Baunard.

[8] *De obitu Valent.*, 51-53. *P. L.*, **16**, 1374-1375.

bientôt (394) au triomphe de *Théodose*. Quatre mois plus tard, le grand empereur mourait (395), et c'est encore Ambroise qui prononça son oraison funèbre. Lui-même d'ailleurs lui survécut bien peu : il mourut en 397. L'autorité dont il avait joui de son vivant grandit encore après sa mort; il est un des évêques qui ont acquis à l'Eglise le plus de prestige. Il est toujours resté le *grand évêque de Milan*.

D) **Caractère.** Pour bien comprendre saint Ambroise, il faut le replacer dans le cadre historique où s'est déroulée sa vie. Il y aurait " quelque trahison " à le considérer dans son activité littéraire seule. **Son vrai caractère** est inséparable des faits que nous venons de rappeler. Qu'on étudie le rôle qu'il y joua, " alors sur le fond de l'histoire de ces temps troublés l'on verra peu à peu sa figure se détacher avec sa séduction toute virile. Il a eu beau se mettre individuellement à l'école des Grecs, il a gardé dans son caractère et dans ses mœurs l'*empreinte romaine*. Energie de la volonté, persévérance dans les desseins, esprit de discipline, sentiment du pratique et du réalisable, tous ces dons du génie romain, Ambroise les a eus, et il les a portés au plus haut degré de force et de lumière " [1].

Saint Ambroise fut avant tout **un évêque**, un pasteur d'âmes, accueillant et doux, un administrateur ferme et vigilant, doué d'un rare sens pratique. Il fut en même temps un homme d'Etat, conseillant sans violence, mais sans faiblesse, une *politique chrétienne;* celle-ci ne visait, du reste, qu'à donner une consécration officielle et définitive à un état de choses nouveau, créé par la conversion de fait de la grande majorité de l'empire. A son amour passionné pour la patrie romaine, il sut allier une haute conscience des *droits de l'Eglise;* il les fit prévaloir, n'hésitant pas à les poser " en thèse " [2], convaincu d'ailleurs que ces droits étaient le meilleur appui de la société. Par son exemple, il a été l'initiateur " du grand rôle que l'épiscopat chrétien allait remplir dans le monde bouleversé et renouvelé, et que sans le prévoir, il avait contribué à préparer " [3]. Il a été, par excellence, le *Docteur de l'Eglise*.

[1] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 28.

[2] Agir autrement alors que rien, *de fait*, n'imposait une autre attitude, eût été de sa part une faiblesse.

[3] DUC DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 202.

II. — LES ŒUVRES.

Les œuvres de saint Ambroise se rapportent en grande partie à l'*Ecriture Sainte* et à la *morale;* quelques-unes traitent aussi de questions *dogmatiques;* enfin, il faut y ajouter quelques écrits divers.

A) Œuvres scripturaires.

La plupart sont des *discours* que l'évêque a rapidement relus pour les livrer à la publicité. Par ailleurs, tous ces écrits, sauf celui qui est consacré à saint Luc, ont pour objet l'*Ancien Testament*, dans lequel l'auteur se plaisait à chercher le thème de son enseignement. Enfin, ils se présentent moins, dans leur ensemble, sous forme de commentaires proprement dits que de *traités* concernant l'un ou l'autre sujet proposé par l'Ecriture, traités du reste visant plus à l'édification qu'à l'exposé scientifique. A tous ces titres, l'œuvre de saint Ambroise présente une réelle unité, et comme elle est, d'autre part, assez étendue et ne manque pas d'originalité, malgré l'utilisation constante d'anciens commentateurs, on s'explique la renommée d'exégète que s'acquit l'évêque de Milan au IVe s.

Nous pouvons distinguer dans cette œuvre, en suivant l'ordre de la Bible [1], six groupes d'écrits :

1. L'**Hexaéméron** [2], en six livres [3], est une étude de l'œuvre des six jours, imitée de saint Basile. L'auteur y décrit avec grâce les divers aspects du monde, et discute au besoin les théories scientifiques de l'époque. Il y cherche le plus souvent des occasions de s'élever à Dieu; de là, cet attrait pour le symbolisme, que le Moyen-Age goûtera tant chez lui, bien qu'il ne s'appuie souvent que sur une histoire naturelle fabuleuse, celle d'Elien ou de Pline. C'est la leçon morale qui préoccupe avant tout Ambroise, et il excelle à la donner : le tour poétique dont elle s'agrémente ici ne lui ôte rien de sa force [4].

2. Les **premiers chapitres de la Genèse** fournissent encore à saint Ambroise la matière de trois traités : *a*) *De paradiso; b*) *De Cain et*

[1] C'est aussi l'ordre dans lequel sont reproduits ces traités par *P. L.*, **14-15.**

[2] *P. L.*, **14,** 123-274.

[3] L'auteur a groupé ainsi 9 sermons, prêchés six jours de suite : les 1er, 3e et 5e livres sont formés chacun de deux sermons. Les signes de la forme oratoire ont été supprimés, sauf en quelques passages.

[4] Voir quelques extraits dans P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, p. 193-203.

Abel (en deux livres); *c*) *De Noë et Arca* [1], qui paraissent être les premiers essais de l'évêque sur l'Ecriture (375-378).

3. Les anciens **patriarches** ont beaucoup retenu son attention, témoin les deux livres du traité *De Abraham* [2], les deux traités consacrés à Isaac (*De Isaac et anima* et *De bono mortis*) [3] et surtout les quatre traités qui se rapportent à l'histoire de **Jacob** [4] : *a*) *De fuga sæculi; b*) *De Jacob et vita beata* (deux livres); *c*) *De Joseph patriarcha; d*) *De benedictionibus patriarcharum* (en deux livres). Le *De fuga sæculi* a été placé par divers éditeurs parmi les œuvres morales de saint Ambroise et avec raison; mais on peut aussi bien le rattacher à ses écrits exégétiques, dont les tendances sont plus spirituelles et morales que scientifiques.

4. **Après l'époque patriarcale,** les personnages bibliques auxquels il a consacré une étude [5] sont : *a*) Elie (*De Elia jejunio*); *b*) Naboth (*De Nabuthe Jesraelita*); *c*) Tobie (*De Tobia*); *d*) Job et David (*De interpellatione Job et David*, 4 livres, sur les vrais maux physiques et moraux dont souffre l'homme); *e*) David encore, dans *Apologia prophetæ David* [6].

5. Les **Psaumes** ont fourni à Ambroise la matière de deux séries de sermons : *a*) la première comprend 12 sermons (*Enarrationes*) [7] sur les psaumes, 1, 35-48 (à l'exception de 41, 42, 44 et 46) et 61. Bien que la première de ces instructions soit précédée d'une préface, très belle, imitée de saint Basile, la série n'a pas été composée dans l'ordre actuel de ses éléments, qui doit être attribué aux éditeurs; *b*) la seconde série est une *Exposition*, en 22 sermons [8], *du Psaume* 118, qui comprend 22 sections ou strophes, d'après le nombre des lettres de l'alphabet hébreu. L'orateur se propose d'y indiquer aux chrétiens les moyens d'atteindre la perfection; il a mis en œuvre pour les découvrir et les enseigner toutes les lumières de son âme mystique et les ressources de sa chaude éloquence.

Remarque. Un petit commentaire de saint Ambroise sur Isaïe (*Expositio Isaiæ prophetæ*) est perdu, sauf quelques citations faites par saint Augustin. — Quant au *Commentaire sur le Cantique* [9] qui porte son nom, il a été composé au XII[e] siècle, avec des extraits de ses œuvres.

6. Le commentaire sur l'Evangile de **saint Luc** (*Expositio*

[1] *P. L.*, **14**, *a*) 275-314; *b*) 315-360; *c*) 361-416. Nous n'indiquons les livres que pour les traités qui en comptent plusieurs. La plupart sont en un seul.
[2] *P. L.*, **14**, 419-500. — [3] *P. L.*, **14**, 501-534 et 539-568.
[4] *P. L.*, **14**, *a*) 569-596; *b*) 597-638; *c*) 641-672; *d*) 675-696.
[5] *P. L.*, **14**, *a*) 697-728; *b*) 731-756; *c*) 759-794; *d*) 797-850.
[6] *P. L.*, **14**, 851-884. Ce discours fut prononcé à Milan, peu après l'assassinat de Gratien, en l'absence de Théodose. Cependant, Ambroise a pu dédier plus tard l'ouvrage à l'empereur, ce qui expliquerait la suscription de plusieurs anciens manuscrits : *Ad Theodosium Augustum.* — L'autre *Apologie de David* attribuée à saint Ambroise (*P. L.*, **14**, 887-916) est inauthentique.
[7] *P. L.*, **14**, 921-1180. — [8] *P. L.*, **15**, 1197-1526. — [9] *P. L.*, **15**, 1851-1962.

Evangelii sec. Lucam [1], en 10 livres, le plus considérable des écrits de saint Ambroise, est son unique œuvre d'exégèse consacrée au Nouveau Testament. Le livre III est un remaniement des *Questions évangéliques* d'Eusèbe de Césarée; l'évêque de Milan y reste, d'ailleurs, fidèle à sa méthode, plus morale que scientifique, dans l'harmonie qu'il établit entre les divers récits évangéliques. Les autres livres, qui reproduisent tous des homélies, montrent davantage encore ces préoccupations pastorales de l'auteur [2].

B) Les œuvres de morale.

Bien que la plupart des œuvres précédentes puissent être rattachées à la morale, on groupe plus particulièrement dans cette catégorie un traité de morale générale dédié aux clercs, le *De officiis*, et divers *traités ascétiques* adressés aux vierges et aux veuves.

1. Le **De officiis ministrorum** [3], écrit vers 391, est une adaptation du *De officiis* de Cicéron à la morale chrétienne. Comme son modèle, l'auteur traite de l'honnête (liv. I), de l'utile (liv. II), et des conflits de l'honnête et de l'utile (liv. III). Cette identité de plan permet d'établir aisément la comparaison des deux morales, celle des philosophes et celle des chrétiens : la notion juste de la fin dernière, la certitude d'une vie future et le mépris des biens terrestres qui en est la conséquence, donnent à la doctrine d'Ambroise une supériorité incontestable. Il a remplacé les exemples païens par des exemples bibliques. Bien qu'il s'adressât directement aux clercs, il voulait aussi donner à tous les fidèles un manuel de morale précis Est-ce cette diversité d'objectifs qui a nui à l'unité de l'ensemble? On l'a dit. Ce défaut vient plutôt, croyons-nous, de ce que l'auteur, en maintenant le plan de Cicéron [4], n'a pu mettre à leur vraie place et dans tout leur jour *les vérités capitales* qui distinguent la morale chrétienne

[1] *P. L.*, **15**, 1527-1850.

[2] La **chronologie** des œuvres scripturaires de saint Ambroise n'est établie que d'une manière approximative et non sans difficulté. Voici les dates principales auxquelles s'arrête P. de Labriolle, d'après Rauschen (*Jahrbücher der christlichen Kirche*, 1897) et Schanz (*Geschichte der römischen Litteratur*, 1904) : *a*) livres sur le *paradis*, sur *Caïn* et sur *Noë*, 375-378; *b*) Apologie de *David*, entre 383 et 386 ou 387; *c*) Exposition sur *saint Luc*, 386-388; *d*) sur *Elie*, après 386; *e*) sur le *psaume 118*, après 387; *f*) *Hexaéméron*, après 388; *g*) la plupart des *autres traités* sont aussi postérieurs à 388.

[3] *P. L.*, **16**, 25-184.

[4] Il l'a maintenu pour mieux montrer les faiblesses de la morale antique, même la plus haute, reproduite dans cette œuvre de Cicéron. Peut-être, d'ailleurs, s'accommodait-il parfaitement lui-même de la division adoptée par Cicéron, qui était, comme lui, plus homme d'Etat que philosophe.

de celle des philosophes anciens. D'ailleurs, il a développé sa pensée moins en des exposés théoriques et spéculatifs que par l'autorité de l'Ecriture, les exemples des saints et des conseils appropriés. Ces qualités compensent avantageusement les lacunes signalées, et l'ouvrage est un de ceux qui honorent le plus l'évêque de Milan [1].

2. Les **traités ascétiques** concernent la virginité ou du moins la continence. C'est un des sujets dont saint Ambroise a parlé avec le plus d'éloquence, et il lui a valu le titre de " Docteur de la virginité ".

Il ne lui a pas consacré moins de cinq écrits [2].

a) Le **De Virginibus** (377), en trois livres, dédiés à sa sœur Marcelline, a mérité de saint Jérôme ce bel éloge : " Ambroise y a répandu son âme en un tel langage qu'il n'a rien laissé à dire aux panégyristes de la virginité " [3]. Du reste, l'évêque ajoute à l'éloge de cette vertu (liv. I) de très sages conseils sur la manière de la pratiquer (liv. II-III).

b) Le **De virginitate**, écrit peu après le précédent (378), répond aux objections que le premier écrit a soulevées et le complète.

c) Le **De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua** date, au contraire, des dernières années de l'évêque (392) : il a été écrit à l'occasion de la prise de voile de la vierge Ambrosia, parente de l'évêque de Bologne, Eusèbe, qui l'avait confiée à saint Ambroise. L'auteur y réfute Bonose [4], mais surtout il présente aux vierges un modèle [5].

d) L'**Exhortatio virginitatis** (393) est un discours prononcé à Florence à l'occasion de la dédicace d'une église, construite par une riche dame, Julienne, qui avait consacré à Dieu toute sa famille : Ambroise commente ce bel exemple.

e) Le **De viduis** (377) était comme le complément du *De virginibus*. Saint Ambroise déclare bon l'état de mariage, mais il déconseille aux veuves d'en contracter un second, sans toutefois le défendre : " neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus " [6].

Le **De lapsu virginis consecratæ** n'est pas de saint Ambroise et doit sans doute être attribué à Nicétas de Rémésiana.

---

[1] Voir plus loin la doctrine de l'ouvrage, p. 527-529.

[2] *P. L.*, **16**, *a*) 187-232 ; *b*) 265-302 ; *c*) 305-334 ; *d*) 335-364 ; *e*) 233-262.

[3] *Epist.* 22, n. 23. Il y appelle Ambroise avec une admiration affectueuse : " Ambrosius *noster* ". Il tiendra plus tard un autre langage.

[4] **Bonose**, évêque de Sardique, à la fin du IV^e^ siècle, prétendit que Marie avait eu d'autres enfants que Jésus. Il fut dénoncé au concile de Capoue (391-392) et condamné peu après par un concile régional de Thessalonique et par le pape Sirice (*Ep.* IX ; *P. L.*, **12**, 1176, ou parmi les lettres de saint Ambroise, *P. L.*, **16**, 1172-1174). Saint Ambroise, qui avait poussé Bonose à se soumettre (*Siric.*, Ep. IX, 2), le réfuta directement dans l'écrit ci-dessus. Bonose en effet résista et créa une secte parfois confondue avec celle des photiniens ou des ariens, à cause d'autres erreurs christologiques, qui s'ajoutèrent à la précédente. Voir X. LE BACHELET, *Bonose*, dans *Dict. théol.*, col. 1027-1031.

[5] Voir plus loin, p. 530. — [6] *De viduis*, XI, 68.

C) Œuvres dogmatiques.

Le dogme a moins retenu que la morale l'attention de saint Ambroise. Cependant ses préoccupations pastorales elles-mêmes l'ont amené soit à combattre l'arianisme, soit à développer la doctrine des sacrements.

1. **Contre l'arianisme,** il a écrit trois traités [1] :

a) Le **De fide** (378-380), dédié à Gratien qui l'avait demandé, comprend cinq livres : les deux premiers (378) sont plutôt une esquisse ; les trois suivants (380) approfondissent davantage le sujet, c'est-à-dire la *divinité du Verbe.*

b) Le **De Spiritu Sancto** (381), en trois livres, dédiés aussi à Gratien, complètent le précédent au sujet de la troisième Personne : Ambroise y montre que le Saint-Esprit est, comme le Fils, consubstantiel au Père, c'est-à-dire Dieu. L'ouvrage n'est qu'un remaniement de celui de Didyme [2], fait à l'aide de saint Athanase et de saint Basile.

c) Le **De incarnationis dominicæ sacramento** (381-382) réfute encore l'arianisme à l'occasion des difficultés doctrinales faites à l'évêque par deux officiers de la cour au temps de Gratien.

2. **Sur les sacrements,** saint Ambroise n'a laissé que deux traités, mais fort importants, bien que peu étendus.

a) Le **De mysteriis** [3] (387) est une sorte de catéchèse mystagogique, analogue à celles de saint Cyrille de Jérusalem, dont l'auteur s'inspire, du reste. Il y parle des trois sacrements de l'initiation chrétienne. L'authenticité de cet écrit n'est plus contestée. Par contre, on n'admet plus guère celle du *De Sacramentis* [4] : cet ouvrage, en six livres, est l'œuvre d'un compilateur, du Ve siècle sans doute, qui a largement puisé dans le " De mysteriis " et aussi dans le " De institutione virginis ", ainsi que dans le " De Oratione " d'Origène et à d'autres sources grecques ; il a une réelle valeur.

b) Le **De pœnitentia** [5] (vers 384) est une réfutation du novatianisme, très précieuse par les données qu'elle fournit sur la doctrine et la pratique de la pénitence au IVe siècle.

---

[1] *P. L.*, **16**, *a*) 527-698 ; *b*) 703-816 ; *c*) 817-846.

[2] Saint Jérôme jugea très sévèrement ce traité d'Ambroise et donna à dessein une traduction littérale de celui de Didyme : " J'ai préféré traduire l'ouvrage d'autrui, qu'à l'exemple de certains, corneille informe, m'orner de couleurs étrangères.... " (Préface, lettre à Paulinien). Dans le *De viris*, il écrira plus tard (393) : " Ambroise, évêque de Milan, continue d'écrire ; comme il est encore en vie, je m'abstiendrai de formuler un jugement, pour éviter de me voir reprocher soit flatterie soit vérité " (Ch. 124). De fait, saint Jérôme, avant tout préoccupé de faire œuvre scientifique, ne pouvait apprécier à sa valeur l'œuvre littéraire de l'évêque de Milan, surtout son exégèse. Saint Ambroise ne travaillait pas pour l'avenir, mais pour répondre au plus tôt aux besoins immédiats des fidèles ; il prenait son bien où il le trouvait, avec une liberté tout apostolique. Ses écrits jouirent en fait d'une grande popularité et eurent une très heureuse influence.

[3] *P. L.*, **16**, 389-410. *Trad. franç.* dans P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 273-300.

[4] *P. L.*, **16**, 417-462. — [5] *P. L.*, **16**, 465-524.

Un traité *De sacramento regenerationis sive de Philosophia*, souvent cité par saint Augustin, est perdu.

Il faut regretter de même l'*Exposé de la foi* mentionné par Théodoret.

D) **Ecrits divers :** discours, lettres, poésies [1].

1. Les **Discours** de saint Ambroise qui n'ont pas été transformés en traités sont peu nombreux et ont été signalés dans la vie : ce sont des Oraisons funèbres [2] (Satyre, Valentinien II, Théodose) et un Discours contre Auxence [3].

2. Les **Lettres** [4] conservées de saint Ambroise, au nombre de 91, ont presque toutes trait à des points de théologie, de morale, d'exégèse, ou bien sont des lettres d'affaires. Signalons les plus importantes parmi ces dernières : les lettres 17 et 18 à Valentinien II (sur la statue de la Victoire) ; 40 et 51 à Théodose (sur les affaires de Callinique et de Thessalonique) ; 20, 22 à Marcelline (sur le siège de son église et sur la découverte des reliques des saints Gervais et Protais).

3. Les **Hymnes** [5] dites *ambrosiennes* sont très nombreuses, mais quatre seulement sont d'une authenticité certaine :

Æterne rerum conditor (Laudes du dimanche, partie d'hiver).
Deus creator omnium.
Jam surgit hora tertia.
Veni, Redemptor omnium.

Huit autres lui sont attribuées avec très grande vraisemblance [6]. Elles comprennent d'ordinaire huit strophes de quatre vers iambiques dimètres acatalectiques [7]. Ces poésies ailées, qui gardent sous une forme simple et chantante la pureté d'une langue classique, eurent parmi le peuple une grande vogue, à la différence de celles de saint Hilaire, qui étaient de facture trop savante. Saint Ambroise a été le vrai créateur de l'*hymne liturgique* en Occident.

---

[1] Une œuvre historique, *De excidio urbis Hierosolymitanæ*, *P. L.* **15**, 1961-2205, traduction libre de la *Guerre des Juifs* de Fl. Josèphe, lui a été attribuée sans preuves sérieuses.

[2] *P. L.*, **16**, 1289-1354 ; 1357-1384 ; 1385-1406.

[3] *P. L.*, **16**, 1007-1018.

[4] *P. L.*, **16**, 875-1286. Trad. fr. de D. DE BONREGUEIL, 1740. Extraits dans P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, 37-161.

[5] *P. L.*, **16**, 1409-1412. Hymnes non authentiques, *P. L.*, **17**, 1171-1222. Voir V. ERMONI, *Ambroise* (saint) *hymnographe*, dans *Dict. Arch.*, col. 1347-1352.

[6] Signalons parmi celles-ci, l'hymne VII, *Splendor paternæ gloriæ*, dite aux Laudes du lundi, et *Æterna Christi munera*, de l'office des Apôtres et des martyrs.

[7] Ces vers sont composés de 4 iambes ; cependant, le premier pied de chaque mètre peut recevoir un spondée au lieu d'un iambe :

Aētĕr | nĕ rē || rŭm cŏn | dĭtŏr.

La réputation que lui valut ce rôle, en même temps que le prestige que lui donna le baptême de saint Augustin, lui ont fait attribuer le *Te Deum*. Cette œuvre date bien, en effet, de la fin du IVe siècle ou du début du Ve; mais elle n'est ni de l'un ni de l'autre des deux grands docteurs. Elle appartient sans doute à Nicétas de Rémésiana.

Le style. — Faute d'autres preuves, l'art avec lequel sont composées ces poésies montrerait, à lui seul, la haute culture intellectuelle de l'évêque de Milan. Mais on peut invoquer dans le même sens le témoignage de toutes ses œuvres. Malgré les négligences inséparables d'une composition trop hâtive, on y trouve partout un style " facile et clair, d'une élégance naturelle. Style d'administrateur très lettré et d'évêque très pressé " [1], mais dont la parole avait une douceur capable de charmer le rhéteur Augustin, encore manichéen cependant et peu soucieux de la vérité enseignée : " Rerum autem incuriosus et contemptor astabam; et *delectabar suavitate sermonis* " [2].

III. — DOCTRINE DE SAINT AMBROISE.

Nous considérerons l'action doctrinale de saint Ambroise relativement à l'*Eglise*, à la *morale* et à quelques points de *dogme*.

A) Le Docteur de l'indépendance et de l'unité de l'Eglise.

Tel est le point sur lequel il faut insister d'abord si l'on veut comprendre le rôle historique de l'évêque de Milan, même au point de vue doctrinal [3]. Il se distingue à cet égard de tous les autres docteurs : seul, il a pu avoir une influence d'ordre politique à une époque où se posait de façon aiguë la question des *rapports de l'Eglise et de l'Etat*, et dans ce domaine son action a été particulièrement efficace. Le sens très vif qu'il avait par ailleurs de *l'unité chrétienne* le rendit de plus très attentif à parer aux dangers qu'elle courait.

1° **Les rapports de l'Eglise et de l'Etat.** En cette matière la doctrine de saint Ambroise est très ferme. On peut la

[1] F. Monceaux, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 88.
[2] *Confess.* V, c. XIII, 23; *P. L.*, **32**, 717.
[3] Voir ce qui a été dit plus haut, de son caractère (p. 515). On ne peut sans le diminuer juger saint Ambroise sur son œuvre littéraire, abstraction faite des circonstances historiques qui l'ont produite.

ramener aux trois principes qui semblent avoir dirigé toute sa conduite [1].

a) **L'Eglise est dans son domaine indépendante de l'Etat :** tel est le premier des principes qu'il fit admettre aux empereurs, et notamment à Théodose.

Malgré ses dispositions favorables, Constantin n'avait pas trouvé auprès de lui un évêque qui lui traçât d'une main ferme son devoir ; les deux Eusèbe l'invitaient plutôt à se mêler de questions religieuses. Plus tard, saint Athanase [2] et saint Basile [3] élevèrent la voix pour protester contre la politique de Constance II et de Valens, mais ce fut sans résultat. Après eux, la religion resta, en Orient, trop subordonnée à l'Etat, comme dans l'ancien empire païen. En Occident, saint Hilaire avait aussi protesté avec force [4], mais ce fut saint Ambroise qui se fit écouter et fit admettre le principe de l'indépendance, non seulement dans sa portée générale, reconnue déjà par Constantin ou Valentinien I, mais dans ses applications lointaines.

Il distinguait nettement de l'Etat, *respublica*, la *religio*. Celle-ci a droit à la liberté, d'abord dans les questions de foi *(in causa fidei)*. Mais cette liberté serait vaine si l'Eglise n'était affranchie de la tutelle impériale, de l'autorité laïque, dans la personne de ses représentants, dans l'épiscopat *(sacerdotium)*, dans la hiérarchie *(ordo ecclesiasticus)*. Pour elle, il revendique d'autorité le *jus ecclesiasticum*, le *jus sacerdotale* [5], le droit pour les évêques de n'être jugés que par les évêques. Bien plus, en matière de foi les empereurs eux-mêmes leur sont soumis [6]. Enfin, les églises, les édifices religieux sont soustraits à leur autorité ; ils n'en peuvent disposer à leur gré comme des autres édifices publics [7] : *Ea quæ sunt divina imperatoriæ potestati non sunt subjecta* [8]. *Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiæ* [9].

b) **L'Eglise est la gardienne de la morale.** Elle a le droit et le devoir d'y soumettre tout le monde, même les princes. Les suites données à l'affaire de Thessalonique montrent qu'elle peut avec fruit user contre eux des armes spirituelles de l'excommunication, même dans une question qui n'est pas d'ordre spécifiquement religieux, mais purement moral. Cette

---

[1] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 19.

[2] Voir ci-dessus, p. 331. — [3] Voir ci-dessus, p. 398.

[4] Surtout dans le *Contra Constantium*. Voir P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique*, p. 52. — [5] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 61-62.

[6] In causa fidei, *in causa*, inquam, *fidei*, episcopos solere de imperatoribus christianis, non imperatores de episcopis judicare. *Ep.* XXI, 4 ; *P. L.*, **16**, 1004.

[7] On a vu plus haut la résistance qu'il a opposée à l'impératrice Justine qui lui demandait de livrer des églises aux ariens.

[8] *Ep.* 20, 8 ; *P. L.*, **16**, 997. — [9] *Ibid.*, 19 ; *P. L.*, **16**, 999.

autorité indirecte de l'Eglise sur les empereurs ne visait nullement à empiéter sur leurs droits politiques.

Saint Ambroise l'observe avec finesse : les empereurs envient le sacerdoce beaucoup plus que l'empire ne tente les évêques [1]. Il rappelle que le sacerdoce juif conférait la royauté, sans rien exiger de pareil pour le sacerdoce chrétien [2]. Il veut seulement imposer une limite à l'omnipotence, aisément tyrannique, de l'Etat romain, et ce rôle modérateur devait être bienfaisant. " Il était bon, qu'en dehors de toute velléité de domination politique, il se dressât en face de la toute puissance impériale une autre puissance, assez forte, quoique désarmée, pour lui imposer un frein moral et l'obliger à confesser ses torts " [3] Toute la pensée de saint Ambroise peut bien se résumer dans cette formule célèbre, qui doit être entendue de l'ordre religieux et moral dans lequel elle a été conçue : *Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est* [4].

c) Enfin, **l'Eglise a droit à la protection de l'Etat;** celui-ci ne peut lui refuser ses faveurs, et il doit les refuser aux autres cultes, car l'erreur ne peut avoir les mêmes droits que la vérité [5]. De fait, nous l'avons vu, il réclama et obtint pour elle des privilèges importants qui furent refusés aux autres cultes. Le paganisme même fut privé comme tel de tous ses droits officiels et presque condamné à disparaître comme groupement religieux [6]. Cependant, la *liberté individuelle* ne fut pas lésée, et saint Ambroise réprouva les violences même légales dont fut victime Priscillien, à l'instigation d'évêques espagnols. Il condamnait l'effusion du sang, en une querelle d'ordre religieux [7]. Pour la conversion des ariens, il comptait avant tout sur l'action intellectuelle et morale des catholiques [8]. Même vis-à-vis des païens, dont plusieurs étaient restés dans l'administration romaine, saint Ambroise se montra bienveillant et il n'hésita pas à leur rendre service à l'occasion [9]. Tous ces traits éclairent pour nous la doctrine d'Ambroise et la peignent comme un heureux mélange de fermeté et de modération.

---

[1] Vulgo dici quod imperatores sacerdotium magis optaverint, quam imperium sacerdotes. *Ibid.*, 23. *P. L.*, **16**, 1001.

[2] Remarque de Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 81.

[3] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, 25.

[4] *Sermo contr. Aux.*, 36. *P. L.*, **16**, 1018.

[5] Même les non-chrétiens doivent reconnaître que saint Ambroise était logique, conséquent avec lui-même, quand il réclamait en droit, en *thèse*, pour l'Eglise les faveurs auxquelles a droit la vérité et que l'erreur ne peut revendiquer.

[6] Voir dans P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 23-44, diverses prescriptions du *Code Théodosien*, XVI, v surtout, qui furent sans doute portées à l'instigation de saint Ambroise contre les païens.

[7] *Ep.* 26, n. 3; *P. L.*, **16**, 1042.

[8] *De fide*, III, XI, n. 89; *P. L.*, **16**, 579.

[9] Voir P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 24.

2° **L'unité de l'Eglise** n'a guère moins tenu à cœur l'évêque de Milan que son indépendance, et cette unité a pour centre le *Siège Apostolique romain*. L'autorité de ce siège est fondée sur Pierre : " Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia ; ubi Ecclesia, nulla mors, sed vita æterna" [1]. Les schismatiques novatiens, séparés de l'Eglise et du siège de Pierre, n'ont aucune part à son héritage [2]. Les chrétiens qui ont " la grâce de la vraie foi " sont en communion " avec les évêques catholiques, c'est-à-dire avec l'Eglise romaine " [3]. Enfin, dans une lettre aux empereurs, il déclare de l'Eglise romaine non seulement qu'elle possède " la foi sacrosainte et apostolique ", mais que " d'elle émanent sur tous (ou toutes les Eglises) les droits de la communion qui mérite le respect " [4]. L'Eglise romaine est donc bien le centre de l'unité chrétienne.

Le sens de l'unité ecclésiastique et de ses exigences était très aigu chez Ambroise, et c'est ce qui le fit intervenir, à titre d'évêque de Milan et de conseiller des empereurs, dans l'épineuse question **du schisme d'Antioche**. Les solutions qu'il proposa en 381 dans les lettres 12 (aux empereurs) et 13 (à Théodose) peuvent être discutées (il protestait, dans la seconde, contre l'élection de Flavien d'Antioche au détriment de Paulin, et contre celle de Nectaire de Constantinople, au préjudice de Maxime le Cynique, dont il croyait certains droits établis) ; elles avaient au moins, à ses yeux, l'avantage de rétablir immédiatement l'unité et une unité fondée sur la communion romaine. Voilà ce qui le préoccupe d'abord [5]. Voilà ce qui l'amène à écrire des paroles dures sur le compte de Flavien qui oppose un refus obstiné à toutes les démarches faites par l'Occident comme par l'Orient pour aboutir à une entente [6]. C'est que Flavien, comme trop d'évêques orientaux de cette fin du IV^e^ siècle, était plus préoccupé des droits de son propre siège ou d'une organisation générale de l'Orient que des intérêts supérieurs de la catholicité [7].

Théodose était au fond d'accord avec Ambroise sur cette conception de l'unité chrétienne aussi bien que de l'indépendance de l'Eglise [8]. Il est à regretter que les évêques de son

---

[1] *In Psalm.* XL, n. 30.

[2] Non habent enim Petri hæreditatem qui Petri sedem non habent. *De Pœnitentia*, n. 33. *P. L.*, **16**, 476.

[3] *De Excessu fratris sui Satyri*, I, n. 47 ; *P. L.*, **16**, 1306.

[4] Totius orbis romani caput *romanam Ecclesiam* atque illam sacrosanctam, *apostolicam* [Apostolorum] *fidem*, ne turbari sineret, obsecranda fuit clementia vestra ; *inde enim in omnes venerandæ communionis jura dimanarunt*. *Ep.* 11, n. 4 ; *P. L.*, **16**, 946. Ce dernier texte est à rapprocher de celui de saint Cyprien : *Unde unitas sacerdotalis exorta est.* Voir p. 253.

[5] *Ep.* 13, n. 5. *P. L.*, **16**, 922-923. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 141-145.

[6] *Ep.* 56, n. 3. Voir F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 284.

[7] Sur l'*ecclésiologie de saint Ambroise*, voir une note de P. BATTIFOL dans *Le catholicisme de saint Augustin*, p. 118-124.

[8] Théodose déclarait plus tard : " En vérité, je ne connais qu'Ambroise qui m'ait fait voir ce que c'est qu'un évêque ". DE BROGLIE, *op. cit.*, p. 160.

entourage en Orient n'en aient pas toujours eu une aussi élevée, pour aviver dans leur Eglise des sentiments qui tendaient à s'y refroidir. Nectaire à Constantinople fut un évêque digne, mais faible. Après lui saint Chrysostome sut parler et agir, mais la Cour n'avait plus les dispositions de Théodose; il fut brisé et son exemple, si précieux soit-il, ne produisit pas les fruits que l'action d'Ambroise avait valus à l'Occident. La pensée de l'évêque de Milan, incarnée dans ses actes, s'est perpétuée. Les papes surtout s'en inspirèrent : citons, au Ve siècle, saint Léon et saint Gélase. Le Moyen Age a fait revivre, en accusant peut-être de façon excessive certains traits, l'idéal de la société chrétienne entrevu par ce premier évêque conseiller des empereurs.

B) **Saint Ambroise moraliste.**

Après le rôle qu'a joué saint Ambroise comme Docteur de l'Eglise, celui qu'il a eu comme moraliste est le plus caractéristique de sa personnalité. C'est à cela qu'il faut ramener, si l'on veut la bien comprendre, son œuvre scripturaire elle-même.

1° Son **exégèse**, on l'a vu, est peu scientifique. En fait, Ambroise prétendait-il donner, dans chaque cas, le sens proprement dit du passage biblique choisi comme thème de son enseignement? C'est possible, et son culte pour Origène devait le pousser dans cette voie. Dans ce cas, il faut reconnaître que cette exégèse, chargée d'allégorisme, est faible dans son ensemble. Mais par contre, si l'on cherche dans cette œuvre scripturaire l'*exposé de la morale chrétienne*, que l'auteur présente, le plus souvent, à l'occasion d'un fait ou d'un personnage biblique, cette œuvre retrouve toute sa valeur. Les *accommodations spirituelles* qu'il fait ne réalisent peut-être pas toutes les conditions requises pour être parfaites [1]; du moins, elles ont une réelle portée morale. Elles ne sont pas, d'ailleurs, capricieuses, fondées qu'elles sont non seulement sur une psychologie fort avertie et sur un sens très avisé des besoins spirituels des fidèles, mais encore sur les principes d'une morale ferme, solidement établie sur l'Ecriture [2]. Voilà le vrai

[1] Voir l'Introduction, p. 28-29.

[2] Elles avaient aussi une réelle portée apologétique. C'est en écoutant saint Ambroise expliquer l'Anc. Testament qu'Augustin vit tomber peu à peu ses préjugés contre l'Eglise catholique. *Confess.*, V, c. XIV. Ailleurs, faisant appel contre Julien d'Eclane à son autorité, il l'appelle *l'intendant de Dieu :* " Audi alium excellentem Dei dispensatorem, quem veneror ut patrem ". *Contra Jul.*, I, c. III, 10.

domaine doctrinal de saint Ambroise. C'est un maître éminent dans la direction des âmes, comme il le fut dans le gouvernement des Eglises.

2° Les **principes de sa morale** nous sont connus par le *De officiis*. Or, il est à remarquer que dans cet ouvrage Ambroise allègue beaucoup moins les philosophes que la sainte Ecriture, dont les paroles ou les récits reviennent à tout instant sous sa plume. Sans doute, il garde le cadre général tracé par Cicéron. Il fait siennes plusieurs notions données par les anciennes écoles, surtout le stoïcisme : le souverain bien, distinction de la raison et des passions, des devoirs moyens et parfaits, classification des quatre vertus morales (sagesse, justice, courage et tempérance). Cependant il est beaucoup plus frappé par les lacunes de leur doctrine que par les ressources qu'il y trouve, tellement est différent l'esprit qui anime la sienne, qu'il trouve dans la parole divine et qu'il propose au nom de l'Eglise.

L'un des traits qui distinguent la morale d'Ambroise est son **caractère religieux** [1]. Elle a son vrai fondement dans la foi ; celle-ci se résume dans le Christ, lequel soutient l'Eglise. Ainsi, en définitive, la morale s'appuie, d'une part, sur *Dieu*, dont le devoir exprime la volonté, et de l'autre, sur l'*Eglise*, qui est comme la forme (sociale) de la justice : commun y est le droit de tous, commune la prière, commun le travail, communes les épreuves [2]. Ce rôle de l'Eglise dans la vie morale n'étonne pas sous la plume de l'évêque de Milan. Il n'en est pas moins intéressant à signaler, comme complément de ce qui a été dit plus haut sur sa doctrine de l'Eglise en général.

Le **devoir** est l'obligation morale qui s'impose à l'homme d'agir de telle ou telle manière, en vue de l'honnête ou de l'utile. Saint Ambroise garde le mot, parce qu'il le trouve dans l'Ecriture, où ce terme signifie d'ailleurs plutôt une fonction rituelle. Il lui donne une portée bien plus étendue [3]. D'autre part, avec le stoïcisme, il distingue le *devoir relatif* (καθῆκον) et le *devoir absolu* (κατόρθωμα) ; mais il donne à ces formules une signification nouvelle, toute chrétienne. Le premier devoir, qu'il appelle encore *officium medium*, est l'objet des préceptes divins ; le second, *officium perfectum*, est accompli par la voie des conseils [4]. De la sorte, ce qui était une pure théorie chez les philosophes peut et doit devenir une réalité chez le chrétien, appelé à être parfait comme son Père du ciel, surtout par l'imitation de ses œuvres de miséricorde [5].

La doctrine de la **fin dernière** ou du souverain bien était connue des philosophes. Cependant Cicéron n'en parle pas dans le *De officiis* [6]. Il a, d'ailleurs, surtout en vue ici, comme tous les moralistes païens, la béati-

---

[1] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 213-215.
[2] *De Offic.*, I, c. XXIX, 142 ; *P. L.*, 16, 64-65.
[3] *Ibid.*, c. VIII, 25. — [4] *Ibid.*, XI, 36, 37. — [5] *Ibid.*, XI, 38 sq.
[6] C'est là une grave lacune dans un traité de morale générale. Il en parle dans les *Questions Académiques*, les *Tusculanes*, et surtout le *De finibus*.

tude à obtenir en ce monde, et dans son livre II, il indique, comme grand moyen d'y atteindre, la vertu elle-même, si *utile* pour se concilier le cœur des hommes, obtenir leur assistance et leur secours. Cette morale utilitaire est honnête sans doute, mais bien vulgaire. Saint Ambroise la corrige en la complétant : il montre, appuyé sur l'évangile, que la béatitude ne peut exister que dans la *vie éternelle*, et que dès lors les biens de ce monde, loin de conduire au bonheur, sont souvent un obstacle, tandis que les maux peuvent y mener plus directement. D'ailleurs, la vie bienheureuse commence en partie dès ici-bas, dans la paix de la conscience et la sécurité dans l'innocence [1].

Ces principes donnent à la morale d'Ambroise une **élévation** et une **fermeté** qui sont un autre de ses caractères. Cicéron, dans le IIIe livre *De officiis*, avait bien essayé de montrer que l'honnête n'est jamais contraire à l'utile [2], mais trop souvent, il s'était borné à un compromis entre le devoir et les passions. Saint Ambroise n'admet pas d'accommodement en ces matières, l'unique source du devoir étant l'honnête; les collisions que les philosophes ont supposées sont inexistantes [3], et il prouve, par les paroles de l'Ecriture, les exemples du Christ et des saints, qu'il n'est jamais permis de rechercher son intérêt au détriment de celui du prochain [4].

3° Cette supériorité de la morale chrétienne, l'évêque la montre aussi dans le développement des vertus particulières qu'il étudie. Ce sont d'abord **quatre vertus fondamentales** [5], qui sont les sources uniques de l'honnête et du beau moral *(decorum)* : la *sagesse* [6] ou prudence, qui recherche le vrai, la *justice* [7], qui règle les devoirs vis-à-vis de Dieu, de la patrie, des parents, de tous enfin, et qui pousse même à la libéralité et à la bienveillance; la *force* [8], qui fait mépriser les biens extérieurs et porte à accomplir des choses grandes et ardues; enfin, la *tempérance* [9], qui comporte divers éléments : " tranquillitas animi, studium mansuetudinis, moderationis gratia, honesti cura, decoris consideratio ".

Parmi les **préceptes** spécialement **destinés aux clercs,** remarquons ceux qui concernent la *chasteté* [10], et d'une manière plus générale, la pudeur *(verecundia)* ou la modestie, celle

[1] Tantus enim splendor honestatis est, ut vitam beatam efficiant tranquillitas animæ et securitas innocentiæ. *De offic.*, II, c. I, 1. Voir encore *ibid.*, c. III, 8; c. V, 18; c. XIV, 66; etc.

[2] En s'appuyant sur la doctrine stoïcienne de l'identité du bonheur et de la vertu.

[3] *De offic.*, III, c. II, 9. — [4] *Ibid.*, c. III sq.

[5] *De offic.*, I, c. XXV, 116 sq. — [6] *Ibid.*, c. XXVI. — [7] *Ibid.*, c. XXVII sq.

[8] *Ibid.*, c. XXXV sq. — [9] *Ibid.*, c. XLIII sq. — [10] *Ibid.*, c. L, 247 sq.

qui convient à la jeunesse [1]. Ambroise donne même de très sages conseils sur la tenue extérieure de l'*orateur* chrétien [2].

Mais c'est en parlant des **devoirs envers Dieu et le prochain** que l'évêque de Milan a le plus complété les anciens. Cicéron avait omis complètement les devoirs de *religion* : ils sont fondamentaux pour un chrétien. Quant au *prochain*, Cicéron n'avait guère en vue dans sa morale que la haute aristocratie romaine appelée à entrer dans la grande administration impériale; tout au plus songeait-il parfois à la société cultivée; le reste des hommes existait à peine pour lui. Saint Ambroise, au contraire, expose très au long, surtout au livre II, les devoirs de charité, de bienfaisance, d'hospitalité, avec d'autant plus de force qu'il y trouvait une preuve plus évidente de la supériorité morale du christianisme [3].

4° La morale de saint Ambroise s'allie naturellement à un ferme **ascétisme,** c'est-à-dire, à l'emploi des moyens spécialement recommandés pour tendre à la perfection. Celui dont il a parlé avec le plus d'éloquence est la pratique de la *virginité*, et ses exhortations s'appuient sur une *doctrine* qui lui est chère. La virginité est supérieure au mariage; le mariage sans doute est bon [4], Ambroise ne l'a jamais nié; mais il lui trouve un état supérieur, celui de la pratique des conseils évangéliques, grâce auxquels le chrétien produit des actes parfaits (κατόρθωμα) [5]. — De fait, elle conduit l'âme au mariage mystique avec le Christ [6]. Elle en fait un ange, car le Verbe est le Seigneur des anges. Elle est un autel sur lequel est immolée une pudique hostie *(hostia pudoris, victima castitatis)* [7]. Elle impose, en effet, de grands *devoirs*, et saint Ambroise est intarissable sur ce sujet. Il demande particulièrement aux vierges de rechercher le Christ [8], de travailler à le connaître dans sa double nature divine et humaine [9], et c'est là un effet de la prière si nécessaire aux vierges [10]. D'ailleurs, la virginité est

[1] *Ibid.*, c. XVII-XXIV. — [2] *Ibid.*, c. XIX sq.

[3] On voit la haute *portée sociale* de cette doctrine. Comment a-t-on osé écrire qu'avec le *De officiis* de saint Ambroise commence la décadence de la *société* romaine? La doctrine de la bienfaisance est autrement féconde en œuvres utiles à la société que les préoccupations aristocratiques de l'homme d'Etat que fut presque exclusivement Cicéron.

[4] *De virginibus*, I, VI, 24.

[5] Voir ci-dessus la distinction de καθῆκον et de κατόρθωμα, p. 527.

[6] *De virginibus*, I, c. III, 1. *Exhort. virg.*, IX, 58.

[7] *Ibid.*, XI, 65. — [8] *Exhort. virg.*, IX, 56-61.

[9] *De virginibus*, I, VIII, 46. Où l'on trouve le Christ : *De virginitate*, VIII, 46.

[10] *Exhort. virg.*, X, 70.

un don céleste; elle est une étrangère ici-bas; sa patrie est au ciel [1].

L'état de virginité est donc en quelque sorte d'institution divine; **Marie** en est la fondatrice. Elle est l'exemplaire idéal de toute pureté, étant restée toujours vierge, même dans son enfantement et jusqu'à la fin de sa vie. Tel est l'objet du traité *De institutione Virginis*, dans lequel la préoccupation polémique [2] s'unit à une tendre piété. C'est un des écrits anciens qui ont le plus contribué à développer dans l'Eglise le culte de Marie.

L'ascétisme de saint Ambroise, avec ce beau couronnement sur la virginité, semble s'inspirer d'un véritable et pur **mysticisme.** Cette impression s'affermit encore, si l'on médite les belles pensées sur le Christ qu'il a, comme d'instinct, semées en tant de pages de ses œuvres et qui semblent écrites par un saint Bernard : " Omnia igitur habemus in Christo... *Omnia Christus est nobis.* Si vulnus curare desideras, *medicus* est; si febribus æstuas, *fons* est; si gravaris iniquitate, *justitia* est; si auxilio indiges, *virtus* est; si mortem times, *vita* est; si cælum desideras, *via* est; si tenebras fugis, *lux* est; si cibum quæris, *alimentum* est. *Gustate* igitur *et videte quoniam suavis est Dominus; beatus vir qui sperat in eo* (Psal. XXXIII, 9) " [3]. Le Christ est le principe de toute vertu [4]. Dans une lettre à l'évêque Félix qu'il a sacré, il décrit avec émotion les richesses du sanctuaire chrétien, où se trouve, avec les Ecritures, qui contiennent la doctrine de la sagesse, le tabernacle saint où réside le Christ, qui nous parle, et en qui nous avons tout : *ubi enim Christus, ibi omnia* [5]. Ambroise va plus loin : les dons spirituels ne viennent que de lui; la paix et la justice sont un signe que le Christ est présent : *Ubi enim pax, ibi Christus* [6]. Le Christ est dans l'âme; bien plus, il y marche [7], par son Esprit, par son action sainte. Celui qui le reçoit et le reconnaît avec amour, dépose en quelque sorte sur ses pieds un religieux baiser [8]. Nous voici en plein allégorisme. L'exégèse de saint Ambroise, qui s'inspire tant d'Origène, insinue, elle aussi,

---

[1] *De virginibus*, I, c. V, n. 20. Si enim ibi est patria, ubi genitale domicilium; in cælo profecto est patria castitatis. Itaque hic advena, ibi incola est.

[2] Contre Bonose et ses blasphèmes.

[3] *De virginitate*, c. XVI, 96.

[4] *De fide*, III, c. VII, 52. — [5] *Epist.* 3, n. 4. — [6] *Epist.* 63, n. 4.

[7] Ambulat enim Christus in pectoribus singulorum. *Epist.* 41, n. 12.

[8] Religioso osculo velut quædam deambulantis Domini lambit vestigia. *Epist.* 41, n. 15.

le caractère mystique de l'évêque de Milan ; elle suppose bien souvent les hautes lumières sur Dieu du " gnostique " alexandrin. Faut-il en conclure que chez lui le contemplatif prend le pas sur le directeur d'âmes? Il ne semble pas. C'est bien le *moralisme* [1] qui est le trait vraiment distinctif de sa doctrine spirituelle.

C) Saint Ambroise théologien.

L'évêque de Milan n'était pas à proprement parler un théologien ; il ne faut pas chercher dans son œuvre le développement d'une pensée vraiment originale, soutenue par une haute spéculation philosophique, sur l'un ou l'autre des mystères proposés à la foi ou attaqués par les hérétiques. Il lui suffit d'une théologie qui soit un solide appui pour la morale, et il la réduirait volontiers aux proportions d'un grand catéchisme. Nous nous contenterons ici de brèves indications sur quelques points particuliers dont il a expressément parlé.

1° **La Trinité.** — Saint Ambroise conçoit le mystère de la Trinité à la façon des Orientaux. Il pose les *personnes* avant la *nature* [2]. Il présente d'abord le *Père*, comme principe des deux autres personnes : le Père est la " source " et la " racine " du Fils [3]. Celui-ci est appelé *Fils* en tant qu' " engendré " et Verbe en tant que " spirituellement " produit (*ex corde eructavit*) [4], mais non à la manière de la parole qui est " proférée " au dehors, ni de la parole " intérieure ", qui est un pur accident [5] ; il naît en vertu d'une nécessité de nature, supérieure et à la volonté libre et à la contrainte [6]. — Le Fils à son tour est la " source " du *Saint-Esprit* [7]. Cependant saint Ambroise ne dit pas que le Saint-Esprit *procède* du Fils, car il entend ce mot d'une mission *ad extra* [8]. Il n'y a d'ailleurs aucune inégalité entre les personnes [9]. Cette conception trinitaire, très réaliste en ce qui touche les personnes, est bien traditionnelle, et a de

---

[1] Sur le sens que nous donnons à ce mot, voir p. 29.

[2] Voir sur cette conception orientale p. 424.

[3] Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est. *De fide*, IV, c. x, 132.

[4] *De virginibus*, III, c. I, 3.

[5] *De fide*, IV, c. VII, 72 sq. S. Ambroise réfute l'arianisme d'après S. Basile, *Hom.* 27, *cont. arianos*. Les ariens avaient, en effet, pris trop à la lettre des formules employées par certains Pères des siècles précédents.

[6] *De fide*, IV, c. IX, 102-104.

[7] Fons Spiritus Sancti (*De Spir. S.*, I, c. XV, 152), comme le Père est " fons Filii ". Cela indique bien le sens donné à la formule d'origine orientale : *A Patre per Filium*.

[8] *De Spir. S.*, I, c. IX, 119. — [9] *De Spir. S.*, III, c. II sq.

grands avantages relativement à la piété chrétienne, bien qu'elle soit moins avantageuse au point de vue philosophique que celle de saint Augustin [1].

2° **Christologie.** — Saint Ambroise reconnaît dans le Christ deux natures bien distinctes [2], et même deux volontés [3]; mais il affirme, d'autre part, avec non moins de force, que le Christ est bien un *(unus)* et qu'on ne peut distinguer en lui celui qui est " du Père " et celui qui naît " de la Vierge " [4]. — Quant à la *Rédemption*, saint Ambroise, comme saint Hilaire [5], l'explique par la doctrine réaliste de l'expiation et de la satisfaction : le Christ s'est librement offert au Père pour être, par son sang, notre rançon surabondante [6]. Il expose parfois, il est vrai, la théorie des droits du démon, tantôt sous une forme adoucie [7], tantôt sous sa forme la plus rigide [8]; mais on peut ne voir là qu'une présentation oratoire, exagérée d'ailleurs, de la doctrine commune de l'expiation.

3° **Sacrements.** — Saint Ambroise, dans le *De mysteriis*, et l'auteur du *De sacramentis* ont émis, à propos des sacrements qu'ils étudient, quelques **idées générales** à retenir. Ils " distinguent d'abord fort bien le *rite* lui-même de la *grâce* qu'il produit dans celui auquel on l'applique; bien plus, l'idée de *symbole efficace* ne leur est pas étrangère; le rite — dans l'espèce l'eau ou l'ablution — est la figure de la purification intérieure qui est le résultat du baptême; dans l'eucharistie, ce que l'on voit après la consécration n'est qu'un signe de ce qui est la réalité " [9]. Mais comme l'eucharistie est un " sacrement fixe ", Ambroise est porté à concevoir le baptême de la même manière, et à attribuer une importance excessive à la bénédiction des eaux baptismales [10].

A propos de l'**eucharistie** [11], saint Ambroise ne se contente pas d'affirmer " l'équation traditionnelle du pain au corps, du

---

[1] Saint Augustin retrouve tous ces avantages, même pour la piété, mais par une voie plus haute et moins accessible à l'ensemble des fidèles que la méthode orientale.

[2] *De Incarn. dom. sacr.*, v, 35 sq.

[3] *De fide*, II, c. VII, 53-58. — [4] *De Incarn. dom. sacr.*, 35.

[5] *S. Hilaire* semble parfois admettre la *théorie de l'union* (voir ci-dessus, p. 342) : *De Trin.*, II, 24; IX, 4. *In Matth.*, IV, 12. *In Psalm.* 61, 2. Mais plus habituellement c'est la *conception réaliste* qui est la sienne. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 225-232.

[6] *In Lucam*, III, 48; VII, 114. — [7] *In Lucam*, IV, 11-12.

[8] *In Lucam*, VII, 114-117. Voir aussi *Epist.* 72, n. 8, 9.

[9] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 307.

[10] *Ibid.*, p. 308. — [11] Dans le *De mysteriis*.

vin au sang; il précise le sens de la consécration des *oblata*, qui est une *conversion* de la nature du pain et de la nature du vin; il précise que la conversion est opérée par *les paroles* mêmes du Christ à la cène. Le corps eucharistique est *esprit*, c'est-à-dire invisible, impalpable, comme Dieu même " [1].

La **pénitence** [2], dont parle saint Ambroise dans son traité sur ce sujet, n'est pas celle qui s'impose pour les *delicta leviora*, sans doute rachetés par les bonnes œuvres; elle remet les *delicta graviora*, qui exigent une pénitence publique, accordée une seule fois. Elle comporte : *a*) une *confession* [3] secrète faite à l'évêque ou au prêtre qui détermine la satisfaction; *b*) l'*exomologèse* ou expiation publique, par laquelle le pécheur satisfait à Dieu devant l'Eglise; *c*) la *réconciliation* solennelle par l'imposition des mains de l'évêque, le samedi saint. L'efficacité de ce pardon accordé par les prêtres au nom de Dieu est fortement affirmée par l'évêque de Milan, contre les novatiens, dès le début de son ouvrage [4].

4° **L'eschatologie** [5] de saint Ambroise s'est un peu ressentie de l'influence d'Origène et présente quelques points faibles. D'une part, il n'admet pas que tous les justes puissent être admis à la *vision béatifique* avant la résurrection; il l'accepte comme un privilège accordé à quelques grands saints des deux Testaments, patriarches, prophètes, apôtres, martyrs. D'autre part, s'il reconnaît que l'*enfer sera éternel* pour les démons et les infidèles ou les apostats, il croit que tous les chrétiens seront un jour sauvés par leur foi [6]; c'est là une exagération évidente de la valeur de cette vertu. Saint Ambroise atténuait, il est vrai, cette doctrine en distinguant plusieurs moments dans la résurrection (il en compte quatre ou cinq), jusqu'à ce que les âmes soient parfaitement purifiées, en passant par le feu. Ainsi les élus n'entreraient que par degrés dans le bonheur céleste. A part l'opinion émise sur le salut de

---

[1] Mgr Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 345. Voir *ibid.*, p. 335-345; et sur le *De sacramentis*, p. 346-349.

[2] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 321-325.

[3] S. Ambroise parle souvent d'une manière générale et l'on pourrait entendre l'aveu d'une confession faite à Dieu. Mais en maint endroit, il parle évidemment d'aveu fait à l'homme (*De Pœnit.*, II, c. IX, 86, et c. X, 91) et nous savons par Paulin qu'il recevait lui-même des confessions détaillées et secrètes des pécheurs. Voir P. Galtier, *Pénitence*, dans *Dict. Apol.*, col. 1810-1813, 1826, 1851-1852.

[4] *De pœnit.*, I, c. II sq.

[5] Voir la synthèse doctrinale esquissée par J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 343-350.

[6] *In Psalm.* CXVIII, Sermo 20, n. 23, 24, 29; Sermo 22, n. 26.

tous les chrétiens, on peut retrouver dans l'essentiel de ces conceptions la doctrine actuelle de l'Eglise sur le purgatoire, mais elle est obscurcie par plusieurs éléments accessoires moins sûrs [1]. Il faudra le génie de saint Augustin pour mettre bien en lumière les principes sûrs qui ont une base solide dans l'Ecriture et la tradition.

CHAPITRE XII.

Les poètes chrétiens.

Bibliographie spéciale.

Etudes sur l'*ensemble du chapitre* (voir en note pour chaque auteur) : J. Kayser, *Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältest. Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881-1886 (2e édit.). — G. Boissier, *Origines de la poésie latine chrét.*, dans *La fin du paganisme*, Paris, 1891, II, p. 3-177. — G. Grappe, dans *L'hymnologie chrétienne*, dans *Revue cl. fr.*, 1902 (t. XXX), p. 165-182 : étude sur *La poésie du Bréviaire* de C. Albin. — O. Bardenhewer, *Geschichte*, III, p. 428-456. — P. de Labriolle, *Hist. Litt. lat. chrét.*, p. 414-444, et 596-636. — H. Leclercq, *Hymnes* dans *Dict. Arch.*, col. 2901-2910. — **Textes divers**, dans Félix Clément, *Carmina e poetis christianis excerpta*, Paris ; traductions dans *Histoire de la poésie chrétienne depuis le IVe siècle jusqu'au XVe*, Paris, 1857 (1876). — Quelques textes traduits dans A. Poizat, *Poètes chrétiens*, Lyon-Paris, 1902.

I. — LA POÉSIE CHRÉTIENNE EN ITALIE.

La poésie, que nous venons de voir cultivée par le pape *saint Damase*, et avec plus d'éclat, par **saint Ambroise,** a produit, au IVe siècle, de vrais chefs-d'œuvre, comparables à ceux de la grande littérature profane, avec l'espagnol Prudence, et avec le gaulois Paulin de Nole. L'Italie n'a pas eu d'auteur de l'envergure de ceux-ci ; saint Ambroise lui-même leur est inférieur, au moins à cause de l'exiguité de son œuvre poétique. On trouve néanmoins dans la péninsule d'intéressants essais de poésie tant liturgique qu'extraliturgique dont nous devons faire mention.

Optatianus Porfyrius paraît être le plus ancien poète chrétien qui ait écrit à Rome. Mais cet officier de la cour, qui

[1] On trouve une doctrine analogue chez nombre d'auteurs occidentaux, influencés par Origène, notamment chez saint Jérôme.

devint préfet de Rome au temps de Constantin, était africain d'origine [1]; d'ailleurs les pièces qu'il a laissées ne sont pas, à vrai dire, religieuses [2], à la différence des hymnes de son compatriote *Victorin* [3], établi lui aussi à Rome.

Proba, issue d'une famille patricienne, femme d'un préfet de Rome, essaya, vers le milieu du IVe siècle, de mettre la Bible en vers, ou plutôt d'adapter les vers de Virgile lui-même, ceux de l'Enéide surtout, à des scènes bibliques : dans l'Ancien Testament, création, chute, déluge, et dans le Nouveau, histoire du Sauveur de la naissance à l'ascension. Cette œuvre hybride comprend 694 hexamètres [4].

Sédulius [5] se rattache à la fin de la période que nous étudions et son œuvre est, avec celle de saint Ambroise, la seule d'inspiration chrétienne vraiment originale que nous trouvions en Italie. Il dut écrire vers 430 [6]. Tout ce que nous savons de sa vie est qu'il était prêtre, qu'il avait étudié la philosophie en Italie et qu'il séjourna en Grèce. Son œuvre capitale est le *Carmen paschale* [7], poème en vers hexamètres qui ne comprend pas moins de 5 livres : le premier, consacré à quelques prodiges bibliques de l'Ancien Testament, est une sorte d'introduction; les quatre livres suivants racontent, d'après les Evangiles, surtout celui de saint Matthieu, la vie du Christ, en insistant sur son œuvre de thaumaturge. L'auteur n'hésite pas à ajouter au récit inspiré tantôt des paraphrases allégoriques, tantôt de pieuses méditations. Le dernier livre, qui traite de la passion du Christ, commente le mot de saint Paul : " Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus "

---

[1] C'est un africain, *Commodien*, qui semble avoir été le premier versificateur chrétien d'Occident, et un versificateur combien modeste! Voir ci-dessus, p. 258-259.

[2] *P. L.*, 19, 391. " Nous avons de lui une trentaine de pièces, des suppliques à Constantin en forme de panégyriques, des poèmes figurés de mètres divers et d'un raffinement invraisemblable, qui dessinent des acrostiches, des figures géométriques, des sentences en grec ou en latin, des chrismes, une palme, un autel, une flûte, jusqu'à un orgue hydraulique ". P. MONCEAUX, *Hist. de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1924, p. 79.

[3] Voir ci-dessus, p. 321. Ces hymnes, *P. L.*, 8, 1139-1146, qui sont d'une métrique assez lâche, ne manquent d'ailleurs ni de lyrisme ni de piété. Trois autres pièces chrétiennes qui lui sont attribuées ne sont pas authentiques.

[4] *Centones virgiliani*, *P. L.*, 19, 803-818. *Corpus* de Vienne, 1888, t. XVI.

[5] **Editions :** *P. L.*, 19; *Corpus* de Vienne, 1885, t. X (éd. Huemer). — **Etudes :** I. HUEMER, *De Sedulii poetae vita et scriptis commentatio*, Vienne, 1878. — J. CANDEL, *De clausulis...* (thèse sur l'*Opus paschale*), Toulouse, 1904.

[6] Entre 425 et 450, dit Bardenhewer (*Geschichte*, IV, 643), d'après Huemer.

[7] *P. L.*, 19, 549-752. L'*Opus paschale* accompagne le poème.

(I *Cor.*, v, 7), et donne l'explication du titre général de l'ouvrage. L'ensemble de l'œuvre, langue et prosodie, montre en Sédulius un vrai disciple des maîtres classiques. Sa poésie est plus simple et souvent plus claire que la prose un peu recherchée de l'*Opus paschale* dans laquelle il a pris soin de la traduire lui-même.

Nous avons encore de Sédulius *deux hymnes* en l'honneur du Christ, la première de 55 distiques [1], la seconde en iambiques dimètres réguliers, groupés en strophes de quatre vers [2]. Une partie de celle-ci est entrée dans la liturgie : les quatre premières strophes *(A solis ortus cardine)* à Noël, et quelques strophes suivantes dans l'hymne de l'Epiphanie *Crudelis Herodes Deum.*

II. — LA POÉSIE CHRÉTIENNE EN GAULE.

A) La veine poétique gauloise fut plus riche que celle d'Italie au IVe siècle. En plus de **saint Hilaire,** que nous avons déjà étudié, assez nombreux sont les poètes chrétiens dont les noms sont restés. Il nous suffira d'ailleurs de les signaler pour la plupart ; seul entre tous, saint Paulin de Nole mérite vraiment de retenir l'attention.

Les **Laudes Domini** [3] paraissent être le plus ancien poème d'inspiration chrétienne né sur le sol gaulois, entre 316 et 323 : l'auteur inconnu, à propos d'un prodige survenu au pays des Eduens (Autun?) — celui d'une défunte levant la main pour saluer son mari survivant — entonne un hymne au Christ, Créateur et Sauveur, et termine par des souhaits de prospérité à l'empereur Constantin.

Plusieurs **autres poèmes anonymes** du IVe siècle nous ont été conservés [4]. Nous y signalerons seulement ici *De Sodoma* [5], sur le châtiment de cette ville, et *De Jona et Ninive*, sur la délivrance de Ninive, qui montrent bien le goût si vif de l'époque pour les paraphrases d'épisodes bibliques [6].

Cyprien le Gaulois composa, entre 408 et 430, un *Heptateuque* [7]

---

[1] *P. L.*, **19**, 753-762. Les distiques affectent la forme des *versus serpentini*, la fin du second vers reproduisant le commencement du premier. Voici le dernier distique :

Gloria magna Patri, semper tibi, gloria Nate,
Cum Sancto Spiritu *gloria magna Patri.*

[2] *P. L.*, **19**, 763-770. — [3] *P. L.*, **61**, 1091-1094.

[4] En voir la liste dans un tableau dressé par P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, en appendice, *Tableau* VI. L'auteur en compte en tout 24.

[5] Ce poème, le suivant et plusieurs autres sont dans *P. L.*, **2**, 1101 sq., 1107 sq., parmi les *Spuria* de Tertullien. Réédités dans *Corpus* de Vienne.

[6] Voir à ce sujet P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 418 sq.

[7] *Corpus* de Vienne, 1891, t. XXIII.

poétique, mise en vers des livres historiques inspirés; c'est une œuvre faible tant pour la prosodie que pour la langue, bien que l'auteur, par ailleurs inconnu, soit un lettré, familier des classiques.

Endéléchius ou *Sévérus Sanctus*, un rhéteur, correspondant de saint Paulin, est l'auteur d'un gracieux petit poème bucolique *(carmen bucolicum) Sur la vertu du signe de la croix du Seigneur* [1], qui couvre de ses rameaux le monde entier et dont les fruits sont la nourriture des hommes.

Cl. Marius Victor est aussi un rhéteur, marseillais probablement, mort après 425, qui composa sous le titre *Alethia* (Ἀλήθεια) [2], un poème, en trois livres, sur les origines de l'humanité depuis la création jusqu'à la ruine de Sodome et de Gomorrhe.

Orientius, évêque d'Auch [3], composa au début du Vᵉ siècle un *commonitorium* en 2 livres, qui est une exhortation morale en distiques élégiaques [4]. Les conseils très pratiques de ces sermons en vers ne manquent pas de chaleur et les portraits qui les accompagnent sont pleins de vie, bien que l'on ait retrouvé dans l'ouvrage une certaine "impuissance de la littérature ecclésiastique à s'élever à des formes simples et sévères" [5].

Ausone [6], (310-395 env.), le brillant mais frivole poète bordelais, qui fut longtemps rhéteur dans sa patrie et y passa la fin de sa vie, après avoir été précepteur des princes à la cour et même consul, a laissé une œuvre plus profane que religieuse. Il a surtout chanté, en ses beaux vers, d'une ciselure habile, sa patrie, ses parents, ses amis, les empereurs. Il a écrit, en outre, des épigrammes, des idylles, des lettres en vers. Cependant Ausone avait la foi, et bien que son christianisme eût peu de profondeur, il a composé quelques pièces d'inspiration religieuse : *une prière pascale* (Idylle I), une *prière du matin* (dans le poème intitulé *Ephemeris*). Mais en fait, sa vraie gloire, pour nous, est celle d'avoir été le maître de Paulin de Nole, qu'il essaya d'ailleurs d'arrêter par trois lettres en vers, quand celui-ci, docile à la grâce, renonça au monde.

---

[1] *P. L.*, **19**, 797-800.

[2] *P. L.*, **61**, 937-970, et *Corpus* de Vienne, 1888, t. XVI. Voir les thèses de A. BOURGOIN, Paris, 1883; SAINT-GAMBER, Marseille, 1884.

[3] L'accord se fait entre les critiques pour admettre l'identité de l'auteur et de l'évêque qui servit d'intermédiaire entre les Wisigoths de Toulouse et l'empire romain, 437-439.

[4] *P. L.*, **61**, 977-1000. *Corpus* de Vienne, 1888, t. XVI. Etudes : L. BELLANGER, *Le poème d'Orientius*, Paris, 1903. L. GUÉRARD, *Les derniers travaux sur saint Orens*, Auch, 1904. — Les autres pièces attribuées à Orientius sont d'une authenticité douteuse.

[5] FAURIEL, *Hist. de Gaule mérid.*, I, 430. Cité par P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 624.

[6] **Editions :** *P. L.*, **19**, 823-958. Nouv. éd. dans *Monumenta* de Berlin, 1883, V, 2.

Etudes : C. JULLIAN, *Ausone et son temps*, dans *Rev. hist.*, 1881-1892. — L. VILLANI,... *Sur les chants chrétiens d'Ausone*, dans *Rev. des Études anc.*, 1906. — R. PICHON, *Les derniers écrivains profanes*, Paris, 1906. — Sur la correspondance d'Ausone et de Paulin, voir A. PUECH, Paris, 1888; P. DE LABRIOLLE, Paris, 1910.

B) **Saint Paulin de Nole** [1] (353-431).

Meropius Pontius Anicius Paulinus, naquit à Bordeaux d'une des plus illustres familles de la Rome patricienne. Il fut élève d'Ausone avant de devenir son ami. Jeune encore, il siégea au sénat, fut consul en 378, puis gouverneur de la Campanie (379) : il séjournait moins à Capoue qu'à Nole, où la grâce déjà le saisit avec une force inaccoutumée, préparant de loin une conversion à la vie parfaite, à laquelle il ne se décida que lors de son baptême, 389 ou 390. Il distribua alors aux pauvres une partie de son immense fortune d'Aquitaine, dont il jouissait en paix depuis son retour en Gaule (vers 380). Il se retira d'abord en Espagne, dans la patrie de sa femme, Thérésia, où il fut ordonné prêtre, en 394, par l'évêque de Barcelone. L'année suivante, il partit pour l'Italie et s'établit à Nole, où il devait passer le reste de sa vie, qui fut tout entière adonnée à l'ascétisme et à la pauvreté, en compagnie de sa femme, qui s'était d'ailleurs vouée comme lui à une vie d'austérité. En 399, Paulin fut appelé à l'épiscopat de la ville de Nole, et dès lors, il se consacra sans réserve au bien spirituel et temporel de son troupeau. Il mourut en 431, laissant, avec un vrai renom de sainteté, le souvenir d'une charité particulièrement attentive à soulager toutes les misères [2].

Cet ami des petits et des pauvres, que sa situation de famille mettait en relations avec les grands du monde, était aussi lié, on le voit par **sa correspondance** [3], aux hommes les plus remarquables de son temps : saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, Sulpice-Sévère, Nicétas de Rémesiana, saint Eucher, pour ne citer que des écrivains. L'aménité de son *caractère*, sa bienveillance et sa douceur se peignent à merveille dans les lettres du saint : " L'ardeur d'une âme affectueuse, le zèle charitable de l'ami chrétien, le désir con-

[1] **Editions** : *P. L.*, **61**, 153-710. *Corpus* de Vienne, 1894, t. XXIX-XXX. **Etudes** : ANDRÉ BAUDRILLART, *Saint Paulin, év. de Nole* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1904. F. LAGRANGE, *Hist. de saint Paulin de Nole*, 2 vol., Paris, 1877. Voir encore G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II, et les études ci-dessus de A. Puech et de P. de Labriolle.

On connaît trois autres **poètes gaulois chrétiens** du nom de **Paulin.** Ce sont :

a) *Paulin de Béziers*, auteur d'une satire des mœurs vers 400-419 (*P. L.*, **61**, 969-972, parmi les œuvres de Marius Victor).

b) *Paulin de Pella* (petit-fils d'Ausone) et *Paulin de Périgueux*, qui écrivirent à la fin du V^e^ siècle et dont il sera parlé plus tard.

[2] Sur la tradition relative à la captivité de Paulin, voir A. BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 167-170. — [3] *P. L.*, **61**, 153-420.

tinuel du perfectionnement moral transparaissent à chaque ligne. Il n'y a peut-être pas de correspondance où la candeur éclate avec plus d'évidence, c'est une âme de cristal". Il nous reste 51 *lettres* de Paulin. Quelques-unes sont importantes pour l'histoire [1]. Dans le nombre a pris place *un sermon* de l'évêque sur la charité [2], le seul qui nous reste de lui : le panégyrique de Théodose (fin 394) est perdu. Ajoutons encore une *Passion de saint Genès d'Arles* [3], et nous aurons signalé toute l'œuvre en prose de l'évêque de Nole. Elle se fait remarquer dans son ensemble par une facile élégance, malgré un peu d'enflure et de prolixité.

L'**œuvre poétique** de Paulin est la partie la plus célèbre de son héritage littéraire. Elle comprend 36 pièces, dont une quinzaine consacrées à *saint Félix de Nole*, pour lequel Paulin nourrissait un culte spécial, depuis son premier séjour à Nole, et à qui, pendant près de quinze ans, depuis 395, il consacra chaque année, au jour anniversaire, une poésie nouvelle. Certaines sont fort étendues; elles racontent soit la vie du saint, embellie des traits charmants qu'une tendre piété inspirait au poète, soit les miracles accomplis à son tombeau.

Signalons parmi les **autres pièces :**

1. Les poèmes 10 et 11, épîtres adressées *à Ausone* en réponse à celles que le rhéteur lui avait écrites pour le retenir dans le monde : elles dépassent de beaucoup celles du maître par la hauteur de leur inspiration;

2. le poème 22 (épître *à Jovius*) [4] est une sorte *d'art poétique chrétien :* Paulin y montre que les vraies sources de l'inspiration poétique sont les beautés de la création considérées comme œuvres de Dieu, ou les Livres saints qui sont sa parole et contiennent le récit des merveilles qu'il a opérées. — On peut rapprocher de cette œuvre "d'un Horace chrétien" l'épître à Nicétas (*propempticon*, souhaits de bon voyage, poème 17, en strophes saphiques);

3. des *poèmes de circonstance :* 25, épithalame pour les noces de Julien (le futur évêque d'Eclane) et de Ia; 35, sur la mort du jeune Celse; 24, sur le naufrage de Martinien;

4. des essais de *traductions de psaumes :* psaume I, en vers iambiques trimètres; psaumes II et CXXXVI, en hexamètres;

5. enfin, des *inscriptions métriques*, composées, les unes, pour saint Félix de Nole, les autres, en l'honneur de saint Martin et destinées à la villa de Sulpice-Sévère à Primuliac.

---

[1] *Ep.* 18, vie de saint Victrice de Rouen; *Ep.* 31, sur l'invention de la sainte Croix par sainte Hélène; *Ep.* 45, éloge de Mélanie l'ancienne.

[2] *Sermo de Gazophylacio : P. L.*, **61**, 344-350.

[3] *P. L.*, **61**, 418-420.

[4] *P. G.*, **61**, 603-608. Voir A BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 81.

Dans son ensemble l'œuvre poétique de Paulin est d'une lecture aisée et agréable, en dépit de certaines longueurs. Il était admirablement doué **comme poète** et il aurait pu se classer parmi les plus grands, avec un peu plus d'effort, comme le lui écrivait saint Jérôme (*Ep.* 49). Mais, " soit laisser-aller conforme à son tempérament, soit dédain de grand seigneur pour le travail minutieux du style, soit mépris d'une âme toute en Dieu pour une forme périssable, soit plutôt pour toutes ces causes réunies, Paulin ne mit que rarement la dernière main à ses ouvrages " [1]. D'ailleurs, pour lui la poésie n'était pas " une affaire d'état ", mais un agréable passe-temps et un moyen d'intéresser ses amis. Il n'en a pas moins produit des œuvres remarquables, sinon par l'originalité de la pensée ou le vif relief de la forme, du moins par la délicatesse du sentiment, la finesse de l'observation et le tour agréable de la phrase. Il reste, au demeurant, " un charmant poète " [2].

III. — LA POÉSIE CHRÉTIENNE EN ESPAGNE.

C'est l'Espagne qui a produit le plus grand poète chrétien de l'époque, *Prudence*. C'est elle aussi qui semble avoir pris, dans la personne de **Juvencus** [3], l'initiative de ce genre d'adaptation des scènes bibliques que nous avons signalé. Nous savons seulement de cet auteur qu'il était de famille très noble et qu'il était prêtre [4]. Il avait écrit, vers 330, une *Histoire évangélique*, en quatre livres, suivant dans l'ensemble le texte sacré, surtout celui de saint Matthieu. Très souvent les nécessités de la métrique l'obligent à modifier assez profondément les paroles inspirées. Malgré l'habileté du poète, cette adaptation du moule virgilien est fort pénible et la simplicité évangélique en souffre trop [5]. Mais peut-être faut-il moins critiquer l'œuvre produite que l'idée même dont elle est née.

---

[1] A. BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 88.

[2] Le mot est de P. Monceaux, qui note chez Paulin les traits suivants : " Idées ingénieuses, jolis paysages, descriptions réalistes et pittoresques, portraits, scènes de mœurs, croquis malicieux, anecdotes et bons mots ". *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 110.

[3] *P. L.*, 19, 53-346. *Corpus* de Vienne, 1891, t. XXIV. Etude en latin de H. WIDMANN, Breslau, 1905. — [4] HIERON., *De Viris*, 84.

[5] Les paroles de Marie à Gabriel : *Ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum*, sont ainsi rendues :

> " Virgo dehinc : *Domino famulam nunc ecce jubenti,*
> *Ut tua verba sonant cernis servire paratam* ". Liv. I, v. 112-113.

Prudence [1].

En 405, à l'âge de 57 ans, Prudence publia lui-même un recueil de ses poésies, et il le fit précéder d'une introduction [2] qui nous renseigne à grands traits sur son âge (il était donc né en 348), sa vie passée, et qui contient l'énumération de ses œuvres. Il présente son travail comme une expiation pour les fautes de sa jeunesse, qu'il avoue sans détour, quoique en termes généraux. Il était chrétien dès l'enfance. Néanmoins il n'eut fort longtemps que des goûts profanes : il fut d'abord avocat; plus tard, il entra dans l'administration, et même, avec l'appui de Théodose, parvint à de hautes charges, celle de gouverneur de province probablement. C'est alors que, désabusé, il renonça enfin à toutes ses ambitions, à l'approche de la cinquantaine sans doute (395-400). Pour réparer le passé, il consacra dès lors son talent d'écrivain à combattre l'erreur, à chanter la vertu, à glorifier Dieu et les saints. Peut-être le voyage qu'il fit à Rome, vers 400, tendait-il au même but. Après la publication de ses poésies (405), il rentre pour nous dans l'ombre et nous ignorons à quelle époque il mourut.

Ses œuvres peuvent, d'après leur objet, être divisées en trois classes :

a) des œuvres *polémiques;*

b) une œuvre *allégorique* ou morale;

c) des œuvres *liturgiques.*

1° **Œuvres polémiques.** Nous trouvons dans ce genre trois écrits : *Contra Symmachum*, *Apotheosis* et *Hamartigénie.*

a) Le **Contra Symmachum** [3] est une réfutation, en 2 livres, du paganisme, représenté alors par le préfet de Rome, Symmaque. L'ouvrage fut écrit en 402 ou 403, soit que, à cette époque, Symmaque ait renouvelé les démarches qu'il avait faites en 383 [4], soit plutôt que le poète ait trouvé dans le Mémoire du rhéteur jadis réfuté par saint Ambroise [5] un thème commode à exploiter pour la présentation de sa thèse. Dans le *premier livre* (658 hexamètres), il montre plutôt le triomphe du christianisme sur le paganisme, malgré les révoltes de celui-ci, qui d'ailleurs ne peut pas être plus dangereux pour l'Eglise que ne le fut pour saint Paul la vipère

---

[1] **Edition** : *P. L.*, 59-60. **Etudes** : A. PUECH, *Prudence, Etude sur la poésie chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1888. — P. ALLARD, dans *Revue des Quest. hist.*, t. 35 (*Prudence historien*), t. 36 (*Rome au IV^e s.*, d'après Prudence), t. 37 (*L'hagiographie au IV^e s.*). — G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II. — A. MAIGRET, *Le poète chrétien Prudence*, Paris, 1903. — P. DE LABRIOLLE, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 596-622.

[2] *P. L.*, 59, 767-776. — [3] *P. L.*, 60, 111-276.

[4] Il s'agissait du rétablissement de la statue de la Victoire au sénat.

[5] Voir ci-dessus, p. 512.

de Malte (scène rappelée à propos dans la préface). Dans le *deuxième livre* (1131 hex., en dehors de la préface), l'auteur, qui s'inspire volontiers de saint Ambroise, réfute point par point le Mémoire de Symmaque, dont il reconnaît d'ailleurs le talent. Quant au patriotisme, celui du poète espagnol égale celui du sénateur romain, s'il ne le dépasse pas.

b) L'**Apotheosis** [1], écrite peut-être à l'occasion du priscillianisme, est dirigée contre les négateurs de la *divinité du Christ*, qui est proclamée ici avec force : en 1085 hexamètres, le poète réfute tous ceux qui la nient, soit indirectement par la méconnaissance de la Trinité, comme *les unitaires* (patripassiens, vers 1-177, ou modalistes, 178-320) et *les Juifs* (321-550), soit directement, comme ces *Ebionites* (551-781), plus juifs que chrétiens, qui admettent le Christ mais repoussent son caractère divin. Après une longue théorie sur la nature de l'âme et les châtiments de l'autre vie (782-951), l'auteur achève sa démonstration en attaquant le *manichéisme*, qui, refusant une humanité réelle au Christ, compromet aussi la divinité [2] (952-1085).

c) L'**Hamartigénie** [3], ou poème sur l'*origine du péché* (960 hex.), s'attaque au dualisme gnostique, marcionite surtout : le mal ne vient pas de Dieu, mais du démon, qui a entraîné l'homme au péché ; d'ailleurs l'homme déchu doit ainsi apprendre à se gouverner lui-même et à choisir librement entre le principe de la vie et le maître de la mort. Cet ouvrage puissant est peut-être le plus parfait de Prudence au point de vue littéraire ; pour la doctrine, on y remarquera le réalisme des descriptions de l'enfer (824-838) et du paradis (839-858).

2° **Œuvre symbolique : la Psychomachie** [4]. Cette œuvre se classe difficilement dans un genre. Par son objet, elle est morale : c'est une description de ce *combat spirituel* si recommandé par les Pères, le combat de la vertu contre le vice.

Le genre adopté par l'auteur s'inspire beaucoup moins des traités d'ascétisme que des antiques épopées. On est dès l'abord déconcerté à la vue de ces personnages fictifs qui parlent et agissent à la façon des héros d'Homère et de Virgile, bien qu'il soit impossible de ne pas admirer la virtuosité du poète qui sait donner tant de vie, de mouvement et de force à des réalités abstraites.

Le poème compte 915 hexamètres. Voici d'abord *la foi* : " Prima petit campum, dubia sub sorte duelli, — Pugnatura Fides " ; sans effort elle terrasse l'idolâtrie (21-39). A son tour, la *pudeur* triomphe de la volupté, cette " louve en furie " (40-108), et la *patience*, de la colère (109-177). Plus résistant est l'orgueil, mais l'*humilité* finit par lui trancher la tête (178-309). La luxure, armée non pas de javelots mais de feuilles de rose, est encore plus redoutable à toute la troupe modeste des vertus qui hésite : la *sobriété* les harangue, les entraîne et frappe enfin le monstre (310-572).

---

[1] *P. L.*, **59**, 915-1000. *Apothéose* signifie ici non pas divinisation mais proclamation, *reconnaissance de la divinité*.

[2] Si non verus homo est, quem mors hominem probat ipsa,
Nec verus Deus est, operis quem gloria prodit
Esse Deum. v. 1054-1056.

[3] *P. L.*, **59**, 1007-1078.

[4] *P. L.*, **60**, 11-90.

Cette victoire est complétée par celles que remportent encore la *miséricorde (operatio)* sur l'avarice (573-643) et la *concorde* sur l'hérésie (644-888). L'épopée s'achève par un hymne au Christ.

Le **goût moderne** est peu favorable à cette œuvre. On est choqué de voir toutes ces abstractions qui " s'invectivent, s'étreignent, se mettent à mal en répétant les mots et les gestes des héros de l'Enéide " ; il trouve bien artificielle l'intarissable éloquence déployée en ces combats " où coule un sang trop pâle pour émouvoir " [1]. Le **Moyen-Age,** qui n'était pas aussi exigeant à cet égard, a beaucoup estimé la *Psychomachie* et ses artistes, peintres ou sculpteurs, en ont à l'envi imité l'allégorisme, de soi excellent d'ailleurs. Les anciens aimaient, eux aussi, le genre symbolique : la *mythologie* n'a-t-elle pas souvent divinisé des réalités abstraites, et non point toujours les meilleures? A ce dernier point de vue, l'hécatombe qu'exécute Prudence de vices tant de fois divinisés est fort instructive, et son œuvre, malgré ses défauts, offre un grand intérêt : elle montre le *triomphe de l'esprit chrétien sur le paganisme.*

3° **Œuvres liturgiques.** A ce genre appartiennent le *Cathémérinon* et le *Péristéphanon;* mais on peut y rattacher aussi le *Dittochéon.*

Le **Cathémérinon** [2] doit être, le titre l'indique (καθημερινῶν — *hymnorum liber*), un recueil d'hymnes " pour chaque jour ". De fait, sur les 12 qu'il contient, 6 au moins sont destinées à la sanctification des différentes heures de la journée : hymnes de l'aurore *(ad gallicinium,* 1), du matin, 2, avant et après le repas, 3 et 4, pour l'heure où l'on allume les lampes, 5, enfin avant le sommeil, 6. On peut encore rattacher à ce cycle les hymnes pour le jeûne, 7, pour la IX^e^ heure où l'on rompt le jeûne, 8, et l'hymne d'actions de grâces, pour toute heure *(hymnus omni horæ,* 9*).* Les trois dernières concernent les morts, 10, et les fêtes de Noël ou de l'Epiphanie, 11 et 12. Ces poésies qui, dans l'ensemble, sont fort longues [3], adoptent des mètres très variés ; on y trouve surtout l'iambique dimètre, catalectique (6) et acatalectique (1, 2, 11, 12). Ce sont les dernières seules, plus populaires, comme celles de saint Ambroise, qui ont été utilisées dans la liturgie. Il y reste encore actuellement, avec des éléments de la 1^re^ et de la 2^e^ [4], la plus grande partie de la 12^e^, dont on a tiré les hymnes : *Quicumque Christum quæritis* (Transfiguration), *O sola magnarum urbium* (Epiphanie), *Audit tyrannus anxius* et *Salvete flores martyrum* (Saints Innocents). Quoique toute son œuvre ne s'élève pas à la pure beauté de ces dernières strophes, Prudence est resté l'un des meilleurs représentants du lyrisme chrétien [5].

Le **Péristéphanon** [6] est un recueil de 14 hymnes *sur les couronnes* (περὶ στεφάνων) *des martyrs,* c'est-à-dire sur leur vie et leur mort. Prudence a surtout célébré des martyrs espagnols : le diacre Vincent, les

[1] P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 619.

[2] *P. L.*, **59,** 775-914.

[3] La 7^e^ a 220 vers, et la plus courte, la 8^e^, en compte 80. Le souffle lyrique ne peut d'ordinaire être soutenu si longtemps.

[4] Dans les Laudes du mardi *(Ales diei nuntius)* 1^re^, du mercredi *(Nox et tenebræ et lumina)* 2^e^, et du jeudi *(Lux ecce surgit aurea)* 2^e^.

[5] On sait que plusieurs des hymnes de Prudence ont été traduites en vers par Racine et par Malherbe. — [6] *P. L.*, **60,** 277-590.

martyrs de Saragosse, ceux de Calahorra, sainte Eulalie, etc. Il a aussi chanté les martyrs romains : saint Laurent (2e), saint Cassien (9e), saint Hippolyte (11e), saint Pierre et saint Paul (12e), sainte Agnès (14e). Le poète puise ses récits dans la tradition populaire ; il fait œuvre non pas d'historien et de critique, mais d'admirateur pieux et enthousiaste. Malgré le réalisme trop cru dans la description des supplices et une certaine tendance à la déclamation, ces hymnes, dont quelques-unes sont de vrais poèmes, comptent parmi les meilleurs écrits de Prudence, tant par leur inspiration élevée que par leur facture à la fois savante [1] et artistique.

Le **Dittochéon** [2] est un simple recueil de 49 quatrains en hexamètres : *inscriptions* explicatives placées dans les églises au dessous de tableaux représentant des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, double table spirituelle où se nourrit le chrétien ; d'où le titre du recueil : *double nourriture*, Διττὸς ὀχή.

Prudence a dépassé d'un bond tous les poètes chrétiens qui l'avaient précédé, et s'il n'a pas atteint la perfection — il lui a manqué, a-t-on dit, le sens de la mesure et celui de l'observation psychologique — il l'a du moins approchée : il est, sans conteste, **le premier poète du IVe siècle.** Il a du vrai poète, avec le don de sentir profondément, celui de peindre en couleurs éclatantes, avec une souplesse que n'embarrasse aucune difficulté technique, en une langue riche, variée, nombreuse, un peu novatrice parfois, on le lui a reproché. D'autre part, sa pensée est ferme, et sinon originale, du moins élevée ; il a su s'adapter à tous les genres presque sans effort : poésie lyrique, épique, didactique ; il a même osé faire entrer dans ses poèmes jusqu'à des discussions théologiques, et malgré la difficulté de l'entreprise, il en a su tirer des œuvres dignes d'intérêt. Nous ferons surtout remarquer chez Prudence le triomphe de l'*inspiration chrétienne dans l'art*. A ce point de vue, son œuvre est vraiment importante ; elle marque une date dans l'histoire de la littérature.

[1] L'habileté technique du poète se manifeste bien ici dans la variété des mètres employés. En voir la liste dans P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 608, n. 3.

[2] *P. L.*, **60**, 89-112.

CHAPITRE XIII.

Historiens et Chroniqueurs. Rufin.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — SULPICE-SÉVÈRE [1].

Vie. — Sulpice-Sévère, dont l'œuvre est exclusivement historique, fut l'un des esprits les plus cultivés et l'un des prosateurs les plus élégants de son époque. Né en Aquitaine, vers 360, d'une famille distinguée, dont il reçut une excellente formation littéraire, il était avocat renommé, et par son mariage, s'était allié à une famille consulaire, quand la mort de sa jeune femme le tourna vers une vie de piété et de renoncement. Suivant les exemples et les conseils de son ami Paulin, le futur évêque de Nole, ainsi que les encouragements de saint Martin, qu'il alla voir à plusieurs reprises à Tours, il se retira, en 399, dans la solitude, à Primuliac [2]. Il s'y adonna à l'ascèse et aux travaux littéraires. Il paraît avoir reçu le sacerdoce. Gennade raconte aussi qu'il s'imposa, à la fin de sa vie, un silence absolu pour se punir d'avoir quelque temps adhéré au pélagianisme. Il mourut entre 420 et 425.

Les travaux de Sulpice-Sévère se rapportent soit à l'*histoire générale* de la religion, soit à la *vie de saint Martin*.

Sur l'histoire générale, il a laissé deux livres de **Chroniques** [3], destinés à des chrétiens instruits, terminés vers 403, et qui sont un résumé de l'histoire juive (fait d'après les livres de l'Ancien Testament, qui sont analysés dans l'ordre chronologique) et de l'histoire de l'Eglise, depuis la mort des Apôtres jusqu'en l'an 400. L'auteur utilise souvent Eusèbe. Il est par-

[1] **Editions** : *P. L.*, **20**, 95-222. *Corpus* de Vienne, 1866, t. I. — Traduction fr. : HERBERT et RITON, Paris, 1848-1849, 2 vol. — **Etudes** : A. LAVERTUJON, *La Chronique*, texte, trad. et commentaire, Paris, 1896-1899, 2 vol. — DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice-Sévère*, dans *Anal. Boll.*, 1920, p. 5-136. — H. GOELZER, Paris, 1883 (étude littéraire, en latin).

[2] La localisation de Primuliac est discutée entre Vendres et Saint-Sever de Rustan. Voir F. MOURRET, *Sulpice-Sévère à Primuliac*, Paris, 1907. — L. RICAUD, *Sulpice-Sévère et sa villa de Primuliac à Saint-Sever de Rustan*, Tarbes, 1914. — [3] *Chronicorum libri duo* ou *Historia sacra*, *P. L.*, **20**, 95-160.

ticulièrement bien renseigné sur le priscillianisme. La *Chronique* dénote en Sulpice un sens critique très affiné pour l'époque. Son style imite celui des meilleurs historiens romains, Salluste et Tacite. Les lettrés de la Renaissance apprécièrent beaucoup cet ouvrage que le Moyen-Age avait trop négligé. Scaliger appelle son auteur *ecclesiasticorum purissimus scriptor.*

C'est par ses **écrits sur saint Martin** que Sulpice-Sévère acquit la grande popularité dont il jouit. Ils comprennent : 1) une *Vie de saint Martin* [1], composée du vivant du saint et publiée en 397; 2) *trois lettres* [2] (à Eusèbe, Aurelius, Bassula) qui sont comme un appendice à la vie et racontent la mort de l'évêque de Tours; 3) enfin, *deux dialogues* [3], écrits vers 404, qui rapprochent quelques-unes des merveilles réalisées par saint Martin de celles des ascètes chrétiens orientaux. Tous ces écrits, d'un caractère plus populaire que la Chronique, eurent un énorme succès, à cause sans doute du merveilleux qui y éclate à chaque page. C'est ce caractère même qui de nos jours a soulevé les défiances de la critique. On a même prétendu que Sulpice-Sévère aurait créé de toutes pièces son personnage et que saint Martin n'aurait été qu'un évêque sans envergure [4]. Rien ne permet de nier la vérité substantielle du portrait qu'en trace l'auteur et des faits qu'il raconte. On peut reconnaître que sa crédulité est parfois excessive; mais on ne saurait concéder que son hagiographie ne soit qu'un roman pieux dont le caractère s'explique par l'humeur malicieuse et caustique de l'auteur. D'autre part, Sulpice-Sévère " reste intéressant et original, même si l'on se refuse à lui attribuer toutes les arrière-pensées dont on s'est plu à compliquer sa personnalité " [5].

II. — PAUL OROSE [6].

Vie. — Paul Orose, né vers 380?, en Espagne (à Braga probablement, ou peut-être à Tarragone), était déjà prêtre quand son admiration pour saint Augustin le porta, en 413 ou 414,

[1] *P. L.*, **20**, 159-176. — [2] *P. L.*, **20**, 175-184.

[3] *P. L.*, **20**, 183-222. En fait, il y a trois dialogues, car le premier est partagé en deux parties bien distinctes.

[4] E. Ch. Babut, *Saint Martin de Tours*, Paris, 1912.

[5] P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 516.

[6] **Editions** : *P. L.*, **31**, 663-1216. *Corpus* de Vienne, 1882, t. v. **Etudes** : T. de Moerner, *De Orosii vita ejusque historiarum libris*, Breslau, 1844. — E. Méjean, *Paul Orose et son apologétique contre les païens*, Strasbourg, 1862. — G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II.

à entreprendre le voyage d'Afrique et à rendre visite à l'évêque d'Hippone. Il lui offrit son mémoire sur le priscillianisme (*Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* [1], 414), ce qui amena l'évêque à écrire un traité contre la même erreur [2]. De son côté, Augustin poussa Orose (en 415) à entreprendre le voyage de Palestine et il lui remit deux lettres pour saint Jérôme. Orose fut reçu en ami par le moine de Bethléem, qu'il aida dans sa lutte contre le pélagianisme : il composa lui-même, à la fin de 415, un *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate* [3], mémoire qui était destiné à dévoiler l'erreur des nouveaux hérétiques, mais qui acheva de le brouiller avec Jean de Jérusalem, favorable à Pélage. Il quitta bientôt la Palestine. Il rentrait en Espagne, quand des bruits de guerre l'arrêtèrent : il revint en Afrique, auprès de saint Augustin, et à son instigation, il écrivit, en 417-418, ses *Histoires contre les païens* [4]. Depuis lors, nous le perdons complètement de vue; on ignore la date et le lieu de sa mort.

Les **Histoires** d'Orose sont surtout une œuvre d'apologétique. Reprenant, pour la compléter, une *thèse* déjà proposée par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, spécialement au livre III, l'auteur s'attache à prouver par les faits que l'humanité avant Jésus-Christ avait eu à souffrir de la guerre, de la famine, de maux de toute sorte, et que dès lors on ne peut attribuer l'invasion des barbares qui menacent l'empire à la disparition du paganisme et au triomphe de la religion chrétienne. Pour établir sa thèse, il a relevé dans les annales des anciens peuples les événements malheureux les plus suggestifs, et il les a groupés dans les cadres d'une histoire générale. Rome en occupe le centre. L'ouvrage comprend sept livres, dont six concernent les temps anciens, avant Jésus-Christ : le premier va jusqu'à la fondation de Rome (fixé par Orose en 752); les cinq suivants, II-VI, racontent simultanément l'histoire de Rome et du monde jusqu'à la fondation de l'empire. Le dernier, VII^e^, montre la place occupée par le Christ dans cet ensemble d'événements et continue l'exposé des faits, selon la même méthode, jusqu'en l'année 417. — Pour les quarante dernières années, l'auteur peut avoir l'autorité d'un témoin contemporain des faits qu'il rapporte. Pour

[1] *P. L.*, **31**, 1211-1216 (ou **42**, 665-670).
[2] Voir chap. XVII, p. 609. — [3] *P. L.*, **31**, 1173-1212.
[4] *Historiarum adversus paganos libri septem* : *P. L.*, 31, 663-1172.

l'époque antérieure, il n'a pu qu'utiliser des sources anciennes et sa valeur est moindre au point de vue historique. Du reste, il se préoccupait moins de critiquer les documents que de juger les faits. Ce sont même ces préoccupations philosophiques ou générales qui ont valu à l'Histoire d'Orose la vogue dont elle a joui au Moyen-Age. Malgré les nombreuses parties faibles qu'elle contient, cette œuvre offrait un réel intérêt par son éloquente description du rôle de la Providence dans l'histoire.

III. — RUFIN [1].

A) Vie de Rufin. — La controverse origéniste.

Tyrannius Rufin naquit à Concordia près d'Aquilée, en 345. Ses parents étaient chrétiens. Il reçut une sérieuse formation classique à Aquilée d'abord, puis à Rome, où il se lia avec saint Jérôme, son compatriote. De retour à Aquilée, il se fit moine. Bientôt Jérôme vint l'y rejoindre et leur amitié se resserra "jusqu'à la tendresse", a-t-on pu dire. Peu après le départ de celui-ci pour l'Orient, vers 374, Rufin y accompagna lui-même Mélanie l'Ancienne, qui allait fonder un monastère au Mont des Oliviers. Cependant, il s'arrêta en Egypte, où il resta longtemps, visitant les solitudes; il suivit avec grand intérêt les leçons de Didyme. En 378, il vint aussi en Palestine, établit un couvent non loin de celui de Mélanie, et s'occupa avec ses moines d'ascétisme et de travaux d'érudition. C'est seulement vers 390 que l'évêque Jean de Jérusalem semble l'avoir ordonné prêtre. Fervent disciple d'Origène, qu'il avait appris à aimer en Egypte, il lui resta fidèle quand s'ouvrit, en 393, la querelle origéniste, qui pendant quatre ans le mit une première fois en lutte avec saint Jérôme. Ils se réconcilièrent en 397.

Au printemps de cette même année, Rufin revint en Occident. Il y rouvrit imprudemment **la querelle origéniste** par son ardeur à propager les écrits d'Origène. Dès son arrivée en effet, il traduisit l'*Apologie pour Origène* de Pamphile (été 397), et entreprit la traduction du *Peri-Archon*. Les deux premiers livres de celle-ci parurent au carême de 398, précédés d'une *préface* dans laquelle Rufin donnait son œuvre pour la continuation de celle de Jérôme, que de savants travaux empêchaient de la

[1] **Editions :** *P. L.*, **21**, et dans les œuvres des auteurs traduits par lui. — **Etudes :** F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, surtout t. I, p. 193-286, et t. II, notes diverses, p. 97-101 (L'exactitude de Rufin), 115-127 (Saint Jérôme et Origène), et 131-135 (Rufin et saint Jérôme après la controverse origéniste). — J. BROCHET, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905 (trop dur pour Rufin). — Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 549-558.

poursuivre lui-même. Les amis romains du moine de Bethléem virent dans cette déclaration une manœuvre hypocrite et perfide de Rufin pour compromettre Jérôme [1]. Ces jugements étaient calomnieux [2]; le texte ne les autorise en aucune manière et l'on s'explique pourquoi, dans la préface des livres III et IV, parus dans l'été 398, Rufin protestait déjà un peu contre ces insinuations malveillantes.

Il faut cependant reconnaître que le traducteur avait été d'une souveraine **imprudence**. Connaissant les susceptibilités de son ami pour tout ce qui touchait son œuvre littéraire et plus encore son orthodoxie, il n'aurait pas dû le mêler à ses propres initiatives. De plus, la question d'orthodoxie ayant été posée au sujet d'Origène, il aurait dû y regarder de plus près avant de continuer à répandre ses écrits. Sans doute, il corrigeait le *Peri-Archon*, mais il s'en faut que toute erreur eût disparu, notamment en ce qui concerne les fins dernières. De fait, ces œuvres devaient affermir en Occident cette eschatologie vague et même suspecte que nous trouvons en divers milieux, à Rome, à Milan. Il y avait là un danger. Rufin ne l'aperçut pas. Il était, pour lui, assuré par son ferme attachement à la foi et à la tradition, et il croyait sans doute que cette règle suffirait à tous, pour corriger les excès du grand alexandrin. C'est là en partie son excuse. En tout cas, on n'a pas de raisons sérieuses de mettre en doute sa bonne foi, et l'on ne peut sans injustice le présenter comme un hérétique et un fauteur d'hérésie, cherchant à présenter ses doctrines novatrices en les plaçant sous l'autorité d'un tiers, dans le cas, de saint Jérôme. Le clan hérétique origéniste n'existait alors nulle part, bien qu'il y eût des erreurs origénistes, dont on ne se gardait pas avec le même soin partout. Saint Jérôme était particulièrement exigeant en cette matière, et c'est ce qui explique la violence excessive de l'attitude qu'il prit dans cette querelle.

La controverse reposait en réalité sur un **malentendu**, dont les amis romains de Jérôme sont responsables. Leurs *soupçons* n'étaient pas fondés, et ils eurent, en outre, le tort d'en faire part à l'irascible solitaire. Rien n'était plus dangereux. Par ce qu'on lui insinuait des intentions de Rufin, il dut surtout voir dans son geste une trahison de l'amitié si péniblement rétablie et une basse manœuvre d'adversaire déloyal. Rien ne pouvait autant blesser son âme, brusque sans doute, mais toute pénétrée du sentiment de l'honneur. La rupture devint rapidement définitive, et le fossé creusé entre ces deux hommes fut dès lors infranchissable.

Au reçu de la première préface du *Peri-Archon* et de la lettre de ses amis romains, saint Jérôme écrivit à Rufin (399) une lettre qui contenait d'expresses et sévères réserves, mais qui cependant ne laissait pas d'être encore assez amicale [3]. Les *intermédiaires romains de Jérôme* ne transmirent pas cette **lettre à Rufin** [4], tandis qu'on en divulguait à Rome une autre [5], écrite en même temps, mais sur un ton plus âpre : Jérôme y accuse Rufin d'hérésie, de mensonge et de parjure, et se défend d'admettre, comme lui, les erreurs d'Origène. Très froissé et indigné, Rufin résolut d'y répondre et de rappeler à Jérôme par son propre exemple qu'on peut lire encore Origène avec fruit.

---

[1] Lettre de Pammachius et d'Océanus à saint Jérôme : *Ep.* 83 *(op. Hier.)*.
[2] Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 240 et suiv.
[3] *Ep.* 81. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 249-251.
[4] F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 254. — [5] *Ep.* 84 (à Pammachius...).

Commencée au printemps de 399, cette **Apologie,** qui comprend deux livres, ne fut achevée qu'en 401. Entre temps, Rufin avait adressé (400) une lettre justificative au pape Anastase, à qui il avait été dénoncé : cette pièce, dite *Apologia ad Anastasium* [1], est ajoutée comme supplément aux deux livres de l'Apologie proprement dite [2]. Dans celle-ci, Rufin ne se contente pas de se défendre ; il passe à l'offensive et montre à son adversaire qu'il a souvent lui-même loué Origène sans réserve dans le passé, et qu'il pourrait dès lors se montrer plus indulgent pour les autres. L'auteur avait pris son temps pour rédiger ce mémoire ; il avait pu se documenter, et de fait, " partout où le contrôle est possible, l'épreuve tourne au profit de Rufin ", dit le P. Cavallera [3]. Peu brillante, sans être médiocre, car elle suppose un réel talent, l'Apologie de Rufin était de fait solide. Saint Jérôme lui riposta (401-402) avec une violence inouïe. Rufin eut du moins la sagesse de suivre les conseils de modération qu'il recevait : il ne répondit pas publiquement et mit ainsi fin à cet affligeant spectacle de deux moines qui s'entredéchiraient au grand étonnement des fidèles.

Rufin ne semble pas avoir souffert beaucoup dans **l'estime publique,** de son vivant, des coups fort durs que lui asséna son terrible antagoniste. Il vécut encore une dizaine d'années, honoré de hautes amitiés, comme celle de saint Paulin de Nole, digne du reste de cet honneur par une vie très vertueuse et très laborieuse. Il composa alors quelques œuvres originales ; il continua surtout ses traductions. Lors de l'invasion de l'Italie par les Visigoths, en 410, il accompagna Mélanie la Jeune et Pinien en Sicile, où il mourut, en 411, universellement estimé.

" La vénération dont ses contemporains l'avaient entouré et qu'attestait encore le *Gelasianum* [4], ne résista pas, à la longue, à l'influence des écrits de saint Jérôme. Ils lui ont valu une déchéance dont il ne s'est jamais relevé " [5]. Cette **déchéance** est **imméritée.** Sans doute, ce n'est pas un esprit supérieur, et il ne rachète pas comme saint Jérôme le défaut d'une pensée bien originale par l'éclat du style. Du reste, il ne s'exagérait pas ses talents et se contentait le plus souvent d'être un *traducteur.* Même à ce point de vue on a pu lui reprocher de ne pas serrer d'assez près les textes, soit à dessein, soit faute d'en avoir saisi toutes les nuances. Malgré ces défauts, son œuvre a rendu de grands services. " On ne lui rend pas assez justice, dit Cavallera. En réalité, il a été l'un des plus actifs ouvriers des lettres chrétiennes et son

[1] *P. L.*, **21**, 623-628.
[2] *P. L.*, **21**, 541-624. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 264-269.
[3] *Op. cit.*, II, p. 101.
[4] " Rufinus, vir religiosissimus ", dit ce document.
[5] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 282.

labeur de traduction, pour être d'ordre secondaire, n'en a pas moins été fort utile au monde latin " [1].

B) Œuvres de Rufin.

On doit distinguer les *compositions personnelles* et les *traductions.*

Parmi ses **œuvres vraiment personnelles,** en dehors de ses *lettres* d'édification (perdues) et des deux *Apologies* déjà signalées [2], il faut noter :

1) le *Commentaire sur le symbole des Apôtres* [3], écrit fort estimé, datant de 404, dans lequel on trouve le premier texte latin certain et complet du symbole romain [4] et un canon complet de l'Ecriture [5];

2) le traité, en 2 livres, *Sur les bénédictions des patriarches* [6] écrit, en 406-407, à la demande de saint Paulin de Nole, et qui explique, selon le triple sens historique, moral et mystique, la bénédiction de Jacob à ses douze fils (*Gen.*, XLIX);

3) enfin, l'*Histoire ecclésiastique* [7] (402-403). Cet ouvrage comprend les 2 livres qu'il a ajoutés à l'Histoire d'Eusèbe, et qui racontent les événements de 324 à 395, date de la mort de Théodose. Cette œuvre, qui n'est pas sans mérite, malgré l'insuffisante documentation de l'auteur [8], a pour principal titre de gloire celui d'être la première de ce genre qui ait été entreprise en Occident. Celle de Sulpice-Sévère, écrite à peu près à la même époque, la dépasse de beaucoup pour la solidité et l'exactitude, non moins que pour le style. — L'œuvre historique de Rufin ne comprend, comme production originale, que ces deux livres. Mais il eut, en outre, le mérite de vulgariser en Occident l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par une traduction remaniée (9 livres au lieu de 10), qui date de 403. Sur la fin de sa vie (404-410), il donna aussi une *Histoire des moines d'Egypte* qui a longtemps passé pour originale, mais qui, en fait, est elle-même une traduction [9].

Les principales **œuvres chrétiennes traduites** [10] par Rufin, en dehors des deux qui viennent d'être signalées, sont des écrits de *saint Basile* (les 2 Règles, en 397, et 8 discours, en 399-400), de *saint Grégoire de Nazianze* (9 discours, 399-400), *d'Evagre le Pontique* (divers recueils de sentences, vers 400 et auparavant), du *Pseudo-Clément* (Recognitiones et Lettre de Clément à Jacques, 405), de *Pamphile* (Apologie pour Origène, 398, qu'il a complétée par un appendice sur l'altération des livres d'Origène), enfin et surtout d'**Origène** lui-même, pour lequel il avait un culte spécial et qu'il s'appliqua à révéler à l'Occident. Il débuta en 398, par le grand ouvrage théologique du maître alexandrin : le *De principiis* ou Περὶ Ἀρχῶν, dont il traduisit les 4 livres, mais en y corrigeant les

---

[1] *Ibid.*, p. 282, n. 1.

[2] *Apologia ad Anastasium*, *P. L.*, **21**, 623-628 ; *Apologia in sanct. Hieronymum*, *P. L.*, **21**, 541-624.

[3] *P. L.*, **21**, 335-386. — [4] Voir ci-dessus, p. 38. — [5] *Expos. in symb.*, n. 36-38.

[6] *P. L.*, **21**, 297-336. — [7] *P. L.*, **21**, 467-540.

[8] Rufin suit de près, semble-t-il, Gélase de Césarée. Voir ci-dessus, p. 483.

[9] Voir ci-dessus, p. 489.

[10] Pour le texte des traductions, voir l'auteur traduit.

erreurs sur la Trinité, qui auraient trop offensé les lecteurs romains [1]. Rufin traduisit encore d'Origène, en 404, le Commentaire sur l'*Epître aux Romains* (en partie), en 410, le *Commentaire sur le Cantique* (en partie), et en divers temps, plus de 120 *homélies*. Le *De Recta in Deum fide* [2], qu'il attribuait à tort à Origène, fut également traduit, avec plus de fidélité que d'ordinaire.

L'influence doctrinale de Rufin, en partie liée à la diffusion de l'origénisme, ne fut pas heureuse en ce qui concerne l'**eschatologie.** Saint Ambroise, saint Jérôme avaient partiellement subi l'influence du docteur alexandrin. Rufin la répandit sans discrétion. S'il avait corrigé les erreurs trinitaires du Peri-Archon, il avait maintenu et même peut-être aggravé d'autres doctrines aussi peu sûres. Il s'agit spécialement des " solutions données par Origène aux questions de la chute des anges et des âmes, de l'inégalité des conditions actuelles et aussi du mode de résurrection future, de la durée des peines de l'enfer et de la restitution finale de tous les êtres raisonnables dans le bonheur et l'amitié de Dieu. Ces solutions, que Rufin le voulut ou non, gagnèrent bientôt, à Rome même, de nombreux adhérents. Beaucoup furent séduits : des prêtres, des moines et surtout des hommes du monde. On scrutait la justice de Dieu.... On entendait des femmes... affirmer qu'elles seraient alors (à la résurrection) comme des anges. Saint Jérôme, qui donne ces détails, dit ailleurs que la plupart — des interprètes sans doute — voyaient, dans Nabuchodonosor pénitent, la figure du démon converti et restitué à son ancienne place à la fin du monde; que la plupart entendaient métaphoriquement ce qui est dit dans l'Écriture du ver qui ne meurt point et du feu qui ne s'éteint pas. Et quant à l'universalité du salut, nous savons par saint Augustin combien nombreuses étaient les opinions — toutes excessives — qui, vers 420, circulaient parmi les fidèles " [3]. Il serait injuste de rendre Rufin responsable de tous ces excès. Bien avant lui, saint Ambroise avait admis et répandu plusieurs de ces opinions. Mais Rufin, loin de réagir, continua à les propager, au moins indirectement. Du reste, la théologie était alors loin d'être fixée en ces matières. La condamnation par le pape Anastase des plus graves de ces

[1] Voir ci-dessus les incidents de la controverse à laquelle donna lieu cette traduction.

[2] Voir ci-dessus, p. 275-276.

[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 334-335. Cet auteur énumère six opinions différentes, tendant toutes à réduire la durée des peines ou à augmenter le nombre des sauvés.

doctrines "origénistes" [1] ne mit pas fin aux spéculations hardies, et saint Jérôme lui-même n'est pas absolument irréprochable [2].

Il est évident que l'**influence doctrinale** de Rufin ne doit pas être réduite à cette seule question. Elle fut considérable, quoique plutôt impersonnelle, par les traductions, et elle fut heureuse dans l'ensemble, surtout au point de vue ascétique et spirituel. Les nombreuses œuvres orientales qu'il fit connaître en Occident, homélies et commentaires, méritaient vraiment d'être mises à la portée du public latin, qui pendant longtemps ne les a connues que par lui. A cause de ces services, même si le critique a le droit d'être sévère, l'historien a le devoir de se montrer indulgent.

IV. — DOCUMENTS HISTORIQUES DIVERS.

A) Récits de pèlerinages.

Nous avons dans ce genre deux écrits datant du IVe siècle.

1° L'**Itinerarium burdigalense** [3] est, à vrai dire, moins un récit de pèlerinage qu'un simple journal de voyage, concis jusqu'à la sécheresse, mais intéressant par la précision des détails qu'il rapporte. Le "pèlerin de Bordeaux" se rend d'abord à Constantinople, où il arrive en mai 333; il poursuit sa marche jusqu'en Palestine, visite la Terre Sainte, et rentre en Gaule par Rome et Milan.

2° La **Peregrinatio ad loca sancta,** découverte, en 1884, par Gamurrini, fut éditée par lui en 1887, sous le titre *S. Silviæ Aquit. peregrinatio* [4]. L'auteur n'en est pas cependant Silvie, la sœur de Rufin d'Aquitaine, comme on le crut d'abord, avec le premier éditeur, mais plutôt une grande dame espagnole [5], religieuse en Gaule, et dont le nom n'est pas encore bien fixé [6]. Cette *Pseudo-Silvie* fit, vers 395, en Orient, un voyage qui dura trois ans; elle visita tour à tour la Palestine, la presqu'île sinaïtique, l'Egypte, la Haute-Syrie jusqu'à Edesse. Arrivée à Constantinople, sur le chemin du retour, elle envoya à ses sœurs de la Gaule la relation, qui nous est restée, en partie (il y manque le commencement et la fin), de tout ce qu'elle avait vu et remarqué. Son récit, très circonstancié, écrit dans une langue simple et populaire, est fort précieux. Le tableau détaillé qu'il contient de la liturgie de Jérusalem, décrite surtout à l'occasion des solennités de la semaine sainte et de la semaine de

---

[1] Voir ci-dessus, p. 504, n. 7.

[2] Voir ch. XIV, p. 575.

[3] *P. L.*, 8, 783, sq. *Corpus* de Vienne, 1898, t. XXXIX, p. 1-33.

[4] J. F. GAMURRINI, Hilarii tractatus... et *S. Silviæ...*, Rome, 1887, *Corpus* de Vienne, *ibid.*

[5] Voir DOM M. FÉROTIN, dans *Rev. Quest. hist.*, t. LXXIV (1903), p. 367-397.

[6] DOM FÉROTIN l'appelle *Etheria*. D'autres ont proposé *Eucheria*, *Egeria*, etc. Disons provisoirement *Pseudo-Silvie*.

Pâques, est du plus haut intérêt pour l'histoire des institutions liturgiques [1].

B) Le Chronographe de l'an 354 [2].

On appelle ainsi l'auteur anonyme d'une précieuse *compilation* de dix documents ou pièces historiques, dont certaines de grande valeur et qui n'ont entre elles d'autre lien que celui de la date où elles ont été groupées. Voici la liste de ces pièces :

1) Calendrier officiel de la ville de Rome, écrit en 354, par Philocalus.

2) Fastes consulaires de Rome jusqu'en 354.

3) Tableau des Pâques de 312 à 411.

4) Liste des préfets de Rome de 254 à 354.

5) Date de la mort et de la sépulture des Papes *(depositiones episcoporum Rom.)* depuis S. Lucius († 254) jusqu'à saint Jules I († 352).

6) Anniversaires des martyrs honorés à Rome *(depositiones martyrum)*; c'est notre plus ancien martyrologe.

7) *Catalogue* dit *libérien*, ou liste des Papes depuis saint Pierre jusqu'à Libère (352-366) ; ce document sera utilisé, pour la partie la plus ancienne de son travail, par l'auteur du *Liber Pontificalis*, au VI^e^ siècle.

8) Une description de la ville de Rome par régions, faite vers 334.

9) *Une chronique du monde* (dite parfois *Chronica Horosii*) allant jusqu'en 334. (C'est un remaniement et une continuation de celle d'Hippolyte).

10) Une chronique de Rome jusqu'en 324.

Les pièces 5, 6, 7 ont une particulière importance pour l'histoire de l'Eglise [3].

C) Autres œuvres de chronographie.

1. **Hilarianus**, un africain assez obscur de la fin du IV^e^ siècle, a écrit en 397 :

a) *De ratione paschæ et mensis ;*

b) *De cursu temporum.*

Ce sont des œuvres de fort médiocre valeur.

2. **Le martyrologe** *dit* **de saint Jérôme** est plus précieux. Il n'a rien de commun avec le moine de Bethléem. C'est une compilation faite dans l'Italie du Nord, au V^e^ siècle, et qui combine ensemble " trois documents principaux : 1° un martyrologe grec, constitué vraisemblablement à Nicomédie vers le milieu du IV^e^ siècle ; 2° un calendrier romain, arrêté, dans la rédaction employée, à l'an 422 environ, mais notablement plus ancien que cette date ; 3° un calendrier africain, lui aussi du

---

[1] Dom F. Cabrol, *Etude sur la Peregrinatio Silviæ. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e^ s.*, Paris, 1895. J. Thibaut, *Ordre des offices de la Sem. Sainte à Jérusalem du IV^e^ au X^e^ s.*, Paris, 1926. Voir aussi Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien.* — Sur l'ensemble de ce document, consulter H. Leclercq, *Etheria*, dans *Dict. Arch.*, col. 552-584.

[2] Voir O. Bardenhewer, *Geschichte*, III, p. 558-560.

[3] Voir L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, I, Introduction, p. VI sq.

IVe siècle[1]". Le *martyrologe hiéronymien* ne nous est parvenu que dans deux recensions gallicanes qui ont chacune modifié le texte primitif. Les critiques s'appliquent à le retrouver.

CHAPITRE XIV.

Saint Jérôme.

Bibliographie spéciale :

Editions : *P. L.*, **22-30** (éd. D. Vallarsi, Vérone, 1734-1742). — *Corpus* de Vienne, t. LIV, LV et LVI (1910, 1912, 1918), Lettres ; t. LVII (1913), Jerem. — Dom G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, trois parties, Maredsous-Oxford, 1895, 1897, 1903 (petits commentaires et sermons inédits). — *Trad. franç.*, B. de Matougues, *Œuvres de S. Jérôme*, Paris, 1858 (extraits abondants).

Etudes : J. Forget, *Jérôme (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 894-983. — Vies : outre Stilting (*Acta sanctorum*, sept. VIII, p. 418 sq), Tillemont (*Mémoires*, XII, 1707), Largent, *Saint Jérôme*, (Coll., *Les Saints*), Paris, 1898. — F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Ire Partie (vie) en 2 vol., Paris-Louvain 1922 ; (la IIe Partie sera une étude doctrinale et littéraire). — E. Bernard, *Les voyages de S. Jérôme* (thèse), biographie, Paris, 1864. — A. Thierry, *S. Jérôme, la société chrétienne...* Paris, 1867, 2 vol. (vieilli). — G. Grutzmacher, protestant, *Hieronymus* (biographie critique), 3 vol., Leipzig-Berlin, 1901, 1906, 1908. — J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905 (tendancieux ; voir Cavallera, *op. cit.*, II, p. 149). — Dom L. Sanders, *Etudes sur saint Jérôme* (sa doctrine touchant l'inspiration et le canon des Ecritures, l'épiscopat, l'origénisme), Bruxelles-Paris, 1903. — H. Goelzer, *Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme*, Paris, 1884. — E. Bouvy, études dans la *Rev. augustinienne*, t. I (1902), sur le style de S. Jérôme ; t. II et III (1903), sur S. Jérôme à Constantinople (6 articles). — M.-J. Lagrange, *S. Jérôme et S. Augustin, à propos des origines de la Vulgate*, dans *Mélanges d'hist. rel.*, Paris, 1915, p. 167-185. — A. Vaccari, *S. Girolamo. Studi e Schizzi*, Rome, 1921. — *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920 (études diverses écrites, à l'occasion du XVe centenaire de S. Jérôme, par un grand nombre de savants).

I. — VIE ET CARACTÈRE.

La longue vie de saint Jérôme peut se diviser en deux parties à peu près égales[2] : la première (347-385), assez mou-

[1] L. Duchesne, dans les *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 223. Voir *ibid.*, p. 219-226.

[2] Les *dates* de la vie de S. Jérôme sont fort discutées, notamment celles des deux points extrêmes, la naissance et la mort. Nous nous en tenons à celles que donne F. Cavallera, *op. cit.*, t. II, *Chronologie de S. Jérôme*, p. 3-63.

vementée, est plutôt une période de *formation* et de *préparation;* la deuxième (385-419), plus sédentaire, correspondant au séjour à *Bethléem*, est celle des *grands travaux* sur l'Ecriture.

A) **La préparation.**

Saint Jérôme naquit à Stridon, aux confins de la Pannonie et de la Dalmatie [1], vers 347, d'une famille riche et chrétienne qui, vers l'âge de douze ans, l'envoya **à Rome** pour sa formation littéraire [2]. Il s'y passionna pour les classiques, latins et grecs, philosophes et poètes; Virgile surtout le charmait. Dans son ardeur pour la science, il se fit une petite bibliothèque personnelle en recopiant de sa main des livres entiers. Malheureusement l'étude ne fut pas un frein suffisant pour les passions : il se laissa quelque temps entraîner par elles, mais jamais il ne perdit la foi, et la voix de la conscience finit par avoir le dessus. Il reçut le baptême des mains du pape Libère, vers 365, avant de quitter Rome. Après un court voyage à *Trèves*, où il commença l'étude de la théologie et résolut de se faire moine, il vint **à Aquilée.** Il y resta six ou sept ans (368-374), comme moine sans doute, ou du moins les fréquentant; il y fit partie d'une société de jeunes clercs adonnés à l'étude et à la piété. Rufin, qu'il avait connu à Rome, était du nombre, et depuis lors leur amitié fut plus étroite que jamais.

Des dissentiments qu'il eut avec les siens [3] le décidèrent, vers 374, à entreprendre un voyage **en Orient.** Par la Grèce, la Thrace et l'Asie-Mineure, il se rendit *à Antioche*, où il fut reçu par un ami, Evagrius, grand seigneur, prêtre et futur successeur de Paulin. Bientôt épris d'une vie plus parfaite, il se retira, à l'est d'Antioche, dans le désert de *Chalcis*, " cette Thébaïde syrienne ", où, pour mâter ses ardentes passions et conquérir la paix de l'âme, il se livra à d'effroyables austérités. Il étudia alors le grec à fond. Il apprit aussi l'hébreu, non sans peine d'ailleurs. Sur une inspiration divine [4], il renonça

[1] Sur la patrie de S. Jérôme, voir une *Note* de Cavallera, *op. cit.*, II, p. 67-71.

[2] Il dut étudier la grammaire de 359 à 363, et de 363 à 367, la rhétorique et la philosophie.

[3] Il eut des difficultés avec sa famille, à cause, semble-t-il, de son influence spirituelle sur sa jeune sœur, qu'il poussait à se consacrer à la virginité. Pour fuir les sifflements d'une " vipère d'Ibérie " (allusion surtout à sa tante, Castorina), il quitta brusquement les siens.

[4] Fouetté en songe à cause de son amour excessif pour les écrivains profanes, il jura de ne plus les fréquenter. *Ep.* 22, n. 30. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.* II, p. 77-78. Cet auteur place l'épisode à Antioche, lors du 1er séjour qu'y fit Jérôme.

enfin à la lecture des auteurs païens et résolut de s'attacher désormais exclusivement à l'étude des Livres Saints [1]. Accusé de sabellianisme par les moines orientaux, à cause de la formule τρία πρόσωπα qu'il employait au lieu de τρεῖς ὑποστάσεις, il écrivit au Pape Damase pour savoir laquelle des deux formules était la meilleure [2], puis bientôt, il quitta le désert et rentra *à Antioche*, où il séjourna quelque temps (377?-379?). C'est alors qu'il accepta, après quelque résistance, d'être ordonné prêtre par Paulin (vers 378) mais à la condition de n'être attaché à aucune Eglise particulière. C'est encore à cette époque qu'il dut assister aux leçons d'exégèse d'Apollinaire [3], et entrer en rapport avec les Juifs de Bérée [4]. Attiré par la renommée de saint Grégoire de Nazianze, il vint ensuite *à Constantinople* (379), et pendant deux ans, il put jouir des enseignements de ce maître incomparable. Il y connut aussi saint Grégoire de Nysse pendant le concile. Il fit alors ses premières traductions, en même temps qu'il s'essayait à l'exégèse [5]. En 382, il accompagna à Rome Paulin d'Antioche et saint Epiphane : seul l'intérêt de l'Eglise *(ecclesiastica necessitas)* [6] le ramenait au centre de l'unité.

Ce nouveau séjour à Rome fut relativement court (382-385), mais d'une rare importance pour saint Jérôme. Sa vie devait y prendre " sa définitive orientation ", dit Tixeront. Sa réputation de savant l'y avait précédé. Le pape Damase le prit comme secrétaire, et bientôt la voix publique le désignait même unanimement comme son futur successeur. Parmi tous les travaux que Damase demanda à son collaborateur, le plus important fut d'établir un texte officiel et unique de l'ancienne version latine en usage en Occident et de mettre fin à la grande diversité des textes en circulation. Ce travail, commencé dès 384, en amena bientôt d'autres, qui occupèrent

[1] Un commentaire (perdu) sur Abdias fut son premier essai exégétique.

[2] *Ep.* 15. Cette lettre, qui contient un bel hommage à la primauté romaine, est aussi " un document psychologique de premier ordre ". F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 52.

[3] Jusqu'ici on rattachait ce fait au premier séjour. Cavallera présente de bonnes raisons de le déplacer.

[4] Il s'agit des Nazaréens, qui lui communiquèrent leur évangile en hébreu, qu'il traduisit. C'est alors aussi qu'il dut réfuter les luciférien et écrire la vie de S. Paul ermite. (Voir *Œuvres*).

[5] La lettre 18 *(De seraphim et de calculo)* est son premier commentaire connu, sur la vision d'Isaïe. Un autre traité, édité (1901) par Amelli *(Anecdoton d'Amelli)*, est une traduction de Jérôme, mais bien postérieure sans doute : l'œuvre est d'un antiorigéniste violent. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, II, p. 81-86.

[6] *Ep.* 127, n. 7.

presque tout le reste de la vie de Jérôme. Sa passion de l'étude, quelque peu désordonnée jusqu'ici, aura désormais un objet précis. Les trésors de science accumulés par lui durant une si longue préparation sous les formes les plus diverses vont avoir ici leur pleine utilité pour le bien général de l'Eglise, et afin que rien ne vienne le distraire de son œuvre, la Providence va bientôt lui ménager les moyens de s'y consacrer tout entier.

L'**opinion publique** de Rome, si favorable d'abord au savant ascète, ne tarda pas à se modifier. Les causes en furent les hardiesses de sa critique scripturaire, et plus encore sans doute la liberté de langage avec laquelle il censurait les mœurs des chrétiens tièdes et des clercs relâchés. Les *critiques* et les insinuations malveillantes se multipliaient. On alla jusqu'à calomnier ses relations avec un cercle de nobles dames, aussi distinguées par leur vertu que par leur naissance, que Jérôme poussait dans les voies du renoncement et de la science sacrée, et à qui il apprenait à lire la Bible dans l'original grec ou hébreu. C'est chez *Marcella*, retirée à l'Aventin avec Albina sa mère et la vierge Asella, que se réunissait d'ordinaire ce groupe studieux, où se faisaient remarquer entre toutes, *Paula*, et deux de ses filles, Blésilla et Eustochium [1]. Tant que vécut Damase, l'opposition resta modérée. Après l'élection du Pape Sirice (384), moins lié à saint Jérôme que son prédécesseur, elle ne garda plus de bornes, et Jérôme, tout conscient qu'il fût de son innocence, résolut de se retirer [2]. Il partit en 385, et alla se fixer en Palestine. Paula, pour n'être pas privée des leçons d'un tel maître, y vint avec Eustochium et y fonda un monastère de moniales.

B) Le solitaire de Bethléem. — Travaux et Controverses.

1° Avant de s'établir définitivement en un point quelconque de la Palestine, Jérôme tint à **visiter** en pèlerin et en homme d'études tous les **Lieux-Saints.** Débarqué à Antioche, le groupe d'amis qui l'accompagnait (son frère Paulinien, le prêtre Vincent et quelques moines), auquel se joignit alors Paula avec Eustochium et quelques moniales, longea la côte de Syrie, puis de Palestine, par Ptolémaïs, Césarée, Diospolis, Joppé, et par Nicopolis monta à Jérusalem, puis à Bethléem. Jérôme continua ses explorations pieuses jusqu'en Galilée, puis en Egypte, où il voulut voir Nitrie : il y fit aussi connaissance de Didyme, entra

[1] Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 84-113.

[2] *Ep.* 45. Voir *ibid.*, I, p. 113-120; II, p. 86-88 (*Note* sur les circonstances du départ de Rome).

dans son intimité et lui proposa ses doutes sur l'Ecriture [1]. Ce séjour à Alexandrie fut interrompu, après un mois, par les chaleurs de 386, qui obligèrent la caravane à repartir pour la Palestine. Alors eut lieu l'installation à Bethléem. Paula y fit construire deux monastères, l'un pour les religieuses [2], près de la grotte et de la basilique, l'autre pour les hommes, à une certaine distance de l'église [3]; la construction définitive de celui-ci ne fut achevée qu'en 389. C'est là qu'il devait passer le reste de sa vie, entouré de moines dont il était le supérieur et le père spirituel, et recevant dans son hôtellerie les pèlerins qui venaient vénérer les Saints Lieux.

Les trente-cinq ans de séjour de saint Jérôme en Palestine furent une période d'une extraordinaire **fécondité littéraire.** Au point de vue scripturaire, il acheva les révisions commencées à Rome, et vers 390 il commença cette immortelle traduction de la Bible, achevée vers 405, qui, après deux siècles de luttes, finit par s'imposer à l'Occident, et reçut, au XIII[e] siècle, le titre de *Vulgate*, jadis donné à l'ancienne version [4]. Il dut pour cela à grands frais se créer une bibliothèque, se procurer des textes, notamment des copies des Hexaples toujours conservées à Césarée. Il se fit aussi donner, payées au poids de l'or, des leçons d'hébreu ou d'araméen, par des rabbins qu'il recevait la nuit. En même temps, il publiait divers commentaires sur l'Ancien ou le Nouveau Testament, en particulier sa double série sur les petits prophètes, de 391 à 406 et sur les grands prophètes de 407 à 420. Il faut y ajouter, outre les instructions que Jérôme adressait lui-même à ses moines [5], de nouvelles *traductions* d'homélies d'Origène. Mais si l'Ecriture était le principal objet de ses études, elle n'était pas le seul : nombre *d'autres travaux*, historiques, dogmatiques ou polémiques, productions personnelles ou simples traductions, datent aussi de cette époque. Enfin, une *correspondance* de plus en plus étendue l'amena à traiter souvent les sujets les plus obscurs, et certaines de ses lettres

---

[1] Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, II, p. 127-130 (*Note* sur Didyme et saint Jérôme).

[2] Ce monastère comprenait trois habitations, correspondant aux trois classes de religieuses, groupées d'après leur rang social, mais soumises à la même discipline. F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 128.

[3] Ce monastère est détruit; mais le souvenir de saint Jérôme est maintenant rattaché à une grotte proche de celle de la Nativité.

[4] On pense qu'il commença sa traduction par les livres de Samuel et des Rois à cause du célèbre prologue dont il les fit précéder et qui est appelé *Prologus galeatus*, d'après le mot de Jérôme lui-même : " Hic prologus scripturarum, quasi *galeatum principium* omnibus libris quos de Hæbræo vertimus in Latinum, convenire potest. " *P. L.*, 28, 555. Cavallera est d'avis cependant que les livres prophétiques furent les premiers traduits. *Op. cit.*, p. I, 147, II, 28-29.

[5] Un certain nombre ont été récemment éditées. Voir p. 567.

sur la théologie ou l'exégèse sont de vraies dissertations scientifiques. On comprend que Sulpice-Sévère ait pu dépeindre ainsi son acharnement au travail : " il est constamment tout entier à l'étude, tout entier plongé dans les livres, il ne se donne de repos ni jour ni nuit; il est sans cesse occupé à lire ou à écrire " [1].

2° Cependant la **querelle origéniste** vint durant près de douze ans (393-404) troubler cette studieuse retraite et occuper une large place dans ce que l'on a appelé " les tribulations de saint Jérôme " [2]. Il avait partagé d'abord *l'enthousiasme* de presque tous ses contemporains orientaux pour Origène, témoin les multiples traductions d'homélies qu'il fit de lui, *avant* son séjour à Bethléem (vers 380 à Constantinople, 9 homélies sur Isaïe, 14 sur Jérémie, 14 sur Ezéchiel; vers 383, à Rome, 2 hom. sur le Cantique) et même *au début* de ce séjour (vers 389, 39 hom. sur saint Luc); témoin encore les éloges qu'il lui décernait chaque fois qu'il en parlait [3], jusque dans le *De viris illustribus*, 393. L'arrivée à Jérusalem du moine Aterbius (393), et plus encore celle de saint Epiphane (394) posa nettement la question de l'orthodoxie d'Origène [4]. Jean de Jérusalem lui resta fidèle malgré ses dénonciateurs. Rufin agit de même. Jérôme se laissa gagner par Epiphane et se retira de la communion de son évêque. Celui-ci essaya, mais en vain, d'obtenir l'expulsion de Jérôme [5]. Les relations furent très tendues durant plusieurs années entre Bethléem et Jérusalem [6], ainsi que le Mont des Oliviers. Une réconciliation eut lieu avec l'évêque et avec Rufin, en 397, grâce à l'intervention officielle de Théophile d'Alexandrie. En ce qui concernait l'origénisme chacun restait sur ses positions.

Rufin, sur ces entrefaites, quittait l'Orient, et à peine rentré en Italie (397), publiait coup sur coup une traduction de l' " Apologie pour Ori-

[1] SULPICE-SÉVÈRE, *Dial.*, I, 9.

[2] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, II, p. 103-115. Voir *ibid.*, I, p. 193-286.

[3] *Ibid.*, II, p. 115-121.

[4] Voir ci-dessus, p. 385. C'est l'attitude de saint Epiphane, surtout l'ordination faite par lui de Paulinien et la lettre qu'il écrivit à Jean de Jérusalem (lettre traduite par saint Jérôme, *Ep.* 51), qui envenimèrent alors le conflit.

[5] La mort du ministre Rufin (nov. 395) suspendit l'exécution du décret déjà porté à Constantinople.

[6] En 396, quand fut publiée, sous le titre d'*Exposé* ou d'*Apologie* une lettre justificative de Jean de Jérusalem à Théophile d'Alexandrie, Jérôme écrivit contre lui le *Contra Joannem hierosolymitanum*, vrai pamphlet, dans lequel l'auteur se prononçait en même temps avec violence contre Origène.

gène " de Pamphile et une autre du " Peri-Archon ", celle-ci précédée d'une préface que l'on jugea tendancieuse et qui ralluma le conflit [1]. Jérôme y répondit d'abord simplement [2] en donnant du **Peri-Archon**, en 399, une traduction intégrale qui mit à nu les erreurs de son auteur. Bientôt, à l'instigation de Théophile d'Alexandrie, le pape Anastase I porta un décret (dont le texte est perdu) contre les doctrines suspectes d'Origène (400) et il invita par deux fois l'évêque de Milan à s'y associer [3]. D'autre part, Jérôme en Orient prenait une part de plus en plus active à la lutte contre l'origénisme, à côté de Théophile d'Alexandrie, dont il devait plus tard traduire plusieurs lettres pascales sur ce sujet (celles de 401, 402, 404) [4], et même, en 406, un pamphlet contre saint Jean Chrysostome [5]. Mais l'écrit le plus important de la querelle est la célèbre *Apologie contre Rufin.*

C'est en 401 seulement que le prêtre d'Aquilée acheva sa propre " Apologie ", entreprise en 399, dans laquelle il ne se contentait pas de se défendre des accusations d'hérésie et de duplicité, mais où il relevait soigneusement, dans la vie et les écrits du moine de Bethléem, nombre de traits qui devaient le frapper au cœur, notamment ses anciennes compromissions avec Origène, sans oublier ses relations avec les rabbins qui lui apprenaient l'hébreu, ou ses lectures d'auteurs païens qu'il poursuivait en dépit de ses engagements [6]. Dès que Jérôme connut, par des lettres, le contenu de l'écrit, sans attendre le texte, il le réfuta, ainsi que l' "Apologie à Anastase " : tel est l'objet des deux *premiers livres* de sa propre **Apologie,** écrits à la fin de 401. Cette réplique était fort vive [7]. Cependant Rufin eut la sagesse de n'y pas répondre publiquement. Il envoya à Jérôme, avec le texte de son Apologie, une lettre privée que celui-ci déclare pleine de reproches amers et de menaces, jusqu'à celles des tribunaux. Quoi qu'il en soit (la lettre est perdue), c'est sous le coup de ces sentiments, que Jérôme écrivit le troisième livre de son Apologie : *Ultima responsio adversus scripta Rufini* (402) [8]. On devine à quel degré de violence la colère le porta. Jamais son génie de polémiste ne déploya tant de verve et d'éloquence ; jamais aussi, il faut le dire, cause qu'il plaida le mérita si peu. Sans doute, Rufin aurait pu se défendre lui-même avec dignité en évitant d'attaquer son irascible adversaire ; mais au fond, il était dans la vérité, et les coups qu'il donnait n'en portaient que mieux [9]. Jérôme ne les pare trop souvent que par de mauvaises raisons, des arguties, des sobriquets et des injures ; mais les qualités littéraires de ces brillantes philippiques ont pu voiler à la longue la faiblesse du fond et faire un tort irrémédiable à la mémoire de Rufin.

On ne s'explique bien l'**attitude** du solitaire de Bethléem que par son ferme attachement à la foi traditionnelle et le *souci de son renom d'orthodoxie.* Au milieu des travaux qu'il avait entrepris et des responsabilités assumées, le maintien de celui-ci était le premier de ses devoirs. Il en avait conscience. De là, ses craintes à cet égard, et comme une susceptibilité ombrageuse. Elle fut malheureusement envenimée par les soupçons

[1] Voir ci-dessus, p. 548-549.
[2] En dehors des lettres signalées ci-dessus, p. 549.
[3] Voir ci-dessus, p. 504. — [4] *Ep.* 96, 98, 100.
[5] Voir les lettres 113, 114. F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, 286 ; II, 43.
[6] En voir l'analyse dans F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 264-269.
[7] Voir *ibid.*, p. 273-279. — [8] *Ibid.*, p. 280-282. — [9] Voir ci-dessus, p. 550.

et les faux rapports des amis qu'il entretenait à Rome et en Italie [1]. Ce sont eux qui portent, pour une grande part, la responsabilité de cette pénible controverse qui étonna les fidèles, à l'écœurement de tant de saints [2].

3° Saint Jérôme fit d'ordinaire meilleur usage de ses merveilleux talents de polémiste. Nombreuses sont en effet les **autres controverses** auxquelles il prit part, avant et après celle de l'origénisme.

a) Pendant son deuxième séjour à Antioche, vers 378, il avait réfuté les schismatiques *luciférien*s en un court dialogue, en deux parties, qui contient d'intéressantes données sur l'Eglise, la hiérarchie, les sacrements [3].

b) Pendant ses années romaines, en 383, il prit à partie *Helvidius*, laïque peu cultivé, disciple d'Auxence, l'évêque arien de Milan, qui avait osé écrire dans un traité que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu d'autres enfants et que d'ailleurs l'état de mariage n'est pas inférieur à la virginité. Cette réfutation, élégante et solide, fait grand honneur à l'auteur, qui prouve surtout par l'Ecriture, la perpétuelle virginité de Marie et l'excellence de la virginité en général [4].

c) Un peu plus tard (393) Jérôme défendit encore, cette fois contre le moine *Jovinien*, la supériorité de la continence sur le mariage et en même temps les fondements de toute la morale chrétienne elle-même qui étaient ébranlés par le novateur, partisan du salut par la foi sans les œuvres [5].

d) En 404, il dénonça [6] un autre lointain précurseur du protestantisme, le prêtre gaulois *Vigilance*, que Jérôme avait amicalement reçu à Bethléem (vers 394) et qui, de retour, se mit à dénigrer la vie religieuse et diverses manifestations extérieures du culte, notamment le culte des saints. Un vrai

---

[1] Sur les agissements d'Eusèbe de Crémone, en particulier, dont Rufin se plaint à plusieurs reprises, voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 255 sq.

[2] Saint Augustin éploré écrivait à Jérôme : " Hélas ! que ne puis-je vous rencontrer ensemble ! Peut-être dans mon émotion, ma douleur, mes craintes, je tomberais à vos pieds, je pleurerais de toutes mes forces, je prierais à la mesure de mon amour, tantôt chacun de vous pour lui-même, tantôt les deux pour chacun et pour les autres, en particulier les faibles, pour lesquels le Christ est mort et qui vous regardent sur le théâtre de cette vie, avec la grande crainte que vous n'écriviez publiquement l'un sur l'autre ce que, réconciliés, vous ne pouvez effacer, vous qui maintenant ne voulez pas vous réconcilier, ou que, réconciliés, vous redoutiez de lire, pour ne point de nouveau vous quereller ". *Ep.* 73 (ou 110), 8 ; *P. L.*, 33, 249. (Trad. CAVALLERA, *op. cit.*, I, 283-284).

[3] Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, 56-58. D'autres critiques (Mgr Batiffol, Bardenhewer) datent plutôt l'écrit de Rome, 382.

[4] *Ibid.*, p. 93-100. — [5] *Ibid.*, p. 151-164. — [6] *Ep.*, 104.

traité écrit plus tard contre lui (406) accabla le malheureux, qui dès lors se tint coi dans sa paroisse de Barlone [1].

Les **relations** de saint Jérôme **avec saint Augustin**, qui finirent par devenir amicales, avaient été, elles aussi, quelque peu tumultueuses à leur début [2]. L'évêque d'Hippone avait, dès 394, écrit à Jérôme une lettre (*Ep.* 56) dans laquelle *a*) il l'invitait à activer ses traductions des exégètes orientaux, plutôt que la traduction de la Bible, pour laquelle une édition revisée des Septante serait bien suffisante ; *b*) il critiquait l'interprétation donnée par lui de l'incident d'Antioche dans le commentaire *In Ep. ad Galatas* [3]. La lettre ne parvint pas au destinataire, pas plus que la suivante, écrite dans le même sens, vers 397-399 (*Ep.* 67) ; mais celle-ci, vers 401, circulait à Rome, où les malveillants la présentèrent comme une critique de Jérôme. Dès qu'Augustin l'apprit, il en envoya une troisième (*Ep.* 101), vers 402-403, qui expliquait son attitude. De fait, Jérôme avait été mal impressionné par les rumeurs colportées. Il s'abstint dans ses premières lettres d'aborder les questions posées ; on y sent même, derrière diverses formules de respect, comme le sourd grondement d'une colère prête à éclater. Au reçu de la première lettre de saint Jérôme (*Ep.* 102, datant de 402-403), saint Augustin se hâta (*Ep.* 110) de rassurer sur ses intentions l'ombrageux solitaire, qui répondit enfin (404) aux questions adressées par l'évêque (*Ep.* 112) : il maintenait son interprétation du différend d'Antioche et montrait qu'une traduction de la Bible s'imposait ; du reste, il demandait encore à l'évêque, là et dans une autre lettre (*Ep.* 115) écrite peu après, d'éviter désormais les questions épineuses. Augustin, dans une nouvelle lettre (*Ep.* 116 [4], de 404 ou 405) renouvela ses excuses ; il gardait sa position pour ce qui concernait le conflit d'Antioche, mais il se rendait aux raisons de Jérôme touchant la version de la Bible, et il achevait encore par un appel à l'amitié, mais à une amitié qui ne nuisît pas d'ailleurs à la franchise dans les rapports. Ces premières relations [5] en restèrent là pour le moment (405). Elles reprirent dix ans plus tard.

---

[1] F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 306-307.

[2] La **correspondance de saint Jérôme avec saint Augustin** comprend 18 lettres, 9 de chacun, soit, d'après l'édition des œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, **22**, les lettres 56, 67 ; 101, 104, 110, 111, 116 ; 131, 132 d'*Augustin*, et les lettres 102, 103, 105, 112, 115 ; 134, 141, 142, 143 de *Jérôme*. Toutes ces lettres se trouvent aussi dans l'édition des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, **33**, sous les numéros suivants, correspondant à l'ordre ci-dessus ; pour Augustin : 28, 40 ; 67 71, 73, 74, 82 ; 166, 167 ; — et pour Jérôme : 68, 39, 72, 75, 81 ; 172, 195, 123, 202. Nous les citerons ici d'après l'édition des œuvres de saint Jérôme. — Quant aux *dates*, on remarquera que les lettres d'Augustin se classent ainsi : les deux premières sont de 394 et 397 ou 399 ; cinq de 402-405 ; les deux dernières de 415. Les lettres de Jérôme sont, cinq de 402-405, et les quatre dernières de 415-419.

[3] D'après saint Jérôme, le différend aurait été une scène concertée entre saint Pierre et saint Paul, qui auraient recouru à cette feinte innocente pour mieux persuader les judaïsants. Augustin craignait qu'on n'introduisît par là le mensonge dans un livre inspiré et s'opposa toujours à cette interprétation de l'Écriture.

[4] La lettre 116 complétait donc la lettre 110 d'Augustin, et elle répondait en même temps aux lettres 105, 112, 115 de Jérôme.

[5] Elles avaient abouti sinon à la collaboration, Jérôme s'y refusa, du moins à une amitié fondée sur l'estime réciproque. Mais pour en venir là il avait fallu toute la délicatesse, la condescendance et l'humilité d'Augustin, ainsi que le

C'est la **controverse pélagienne** qui donna lieu à ces nouveaux rapports, tout cordiaux, et c'est encore saint Augustin, qui en prit l'initiative. En 415, il dépêcha en Palestine Paul Orose, avec deux lettres pour Jérôme (*Ep.* 131, 132, concernant des questions particulières : origine de l'âme, exégèse de *Jac.*, II, 10). Il lui donna surtout pour mission de se renseigner sur les faits et gestes de Pélage. Jérôme en était fort préoccupé aussi, d'autant plus que Pélage avait emprunté sa doctrine à un certain Rufin, prêtre syrien [1] que lui-même, Jérôme, avait, en 399, envoyé de Bethléem en Occident pour surveiller les démarches de Rufin d'Aquilée. Il avait bien, dès 414, pris position contre le pélagianisme dans une importante lettre (*Ep.* 133, à Ctésiphon), où il réprouvait les théories pélagiennes de l'*impeccance* et de l'*apathie*; mais cela ne lui suffisait pas. En 415, il écrivit dans le même sens un long traité, en trois livres, sous forme de dialogue (*Dialogues contre les pélagiens*) [2]. La démonstration de la doctrine catholique par l'Ecriture y est particulièrement remarquable. En terminant l'auteur s'excuse d'avoir abordé ce sujet après qu'Augustin en a parlé; il craint qu'on ne lui reproche de porter de l'eau à la rivière : *Ne dicatur mihi illud Horatii : In sylvam ne ligna.* Paul Orose rentra en Afrique en 416, portant à Augustin une lettre par laquelle Jérôme (*Ep.* 134), tout à l'admiration, recommandait l'union de tous en face de l'hérésie nouvelle [3]. Les pélagiens orientaux se vengèrent de Jérôme en saccageant ses monastères de Bethléem. Il eut du moins la consolation de voir l'hérésie nouvelle définitivement condamnée (en 418). Ce fut une des dernières consolations du vieil athlète, qui mourut dans sa chère solitude de Bethléem, le 30 septembre 419 [4].

C) **Caractère de saint Jérôme.** — Saint Jérôme fut avant tout un **écrivain,** et c'est à ce point de vue qu'il faut se placer d'abord pour le juger. Or, entre tous les Pères du grand siècle, il se distingue " par l'art du style, la richesse de sa langue, le caractère personnel des compositions, la sou-

prestige de sa haute intelligence. Il n'aurait rien moins fallu que tout cela pour conserver l'amitié qui avait uni si longtemps Jérôme et Rufin.

[1] Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, III, p. 96-97. — [2] *Ibid.*, I, p. 324-327.

[3] Saint Jérôme adressa encore à saint Augustin deux autres lettres en 418, en pleine lutte pélagienne (*Ep.* 141, 142) et une dernière (*Ep.* 143) en 419, peu avant sa mort. Nous n'avons pas la réponse de l'évêque d'Hippone.

[4] Cette date est discutée. On place d'ordinaire la mort de saint Jérôme en 420. Nous nous arrêtons à 419 avec Cavallera : *op. cit.*, II, 56-63.

plesse du talent. Plus qu'aucun d'eux il reste sensible à la louange pour une phrase artistement travaillée ou à la critique blâmant un terme mal choisi, une locution impropre, une tournure de phrase mal venue. D'elles-mêmes et sans qu'il ait besoin de rafraîchir sa mémoire par la lecture, les citations les plus variées des auteurs classiques jailliront sous sa plume et tout naturellement se fondront avec ses propres trouvailles. Aucun des procédés chers aux rhéteurs, aucune des ressources du métier d'écrivain ne lui sont étrangers " [1]. De là, une certaine tendance à l'exagération, le goût de la satire, et enfin " une susceptibilité chatouilleuse ", qui justifie trop le mot sévère de Tillemont : " Quiconque l'a eu pour adversaire a toujours été le dernier des hommes " [2].

On connaît, en effet, les *points faibles* du caractère de saint Jérôme : son indépendance un peu fière et son irascibilité, un certain penchant à voir partout des ennemis et des complots. Mais ces défauts trop apparents ne doivent pas fermer les yeux sur ses **éclatantes vertus** : sa loyauté et sa droiture, sa fidélité et son dévouement à ses amis, son austérité et ce détachement qui le conduisit à la pauvreté la plus réelle, son amour pour les Ecritures et son zèle pour en acquérir la science, la rectitude de son sens catholique et la vigueur de sa foi qui l'amena à rompre des lances avec tant d'ennemis de l'orthodoxie, sa passion pour l'ascétisme, auquel il conquit de grandes âmes, et son amour pour Marie, dont il vengea avec éclat la perpétuelle virginité, enfin, son ardeur au travail de l'esprit, par lequel non seulement il est devenu le modèle des érudits chrétiens, mais il a acquis cette science solide qui éclate dans toutes ses œuvres et en constitue la vraie valeur.

II. — ŒUVRES DE SAINT JÉRÔME.

A) Travaux sur le texte de l'Ecriture.

1° Sur le texte même de l'Ecriture, Jérôme fit des **révisions** et des **traductions.**

Il devait primitivement se contenter de **réviser** une ancienne version latine, dite *Vetus Itala.* Le texte du Nouveau Testament [3] ainsi fixé par lui à Rome, en 384, est celui de la Vulgate actuelle. Le *Psautier* révisé

[1] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 11-12.

[2] TILLEMONT, *Mémoires*, XII, 2. Voir CAVALLERA, *ibid.*, p. 12.

[3] Au moins celui des quatre évangiles ; car pour le reste on n'est pas sûr que ce soit Jérôme qui ait fait la révision. Voir F. CAVALLERA, dans *Bull. litt. eccl.*, 1920, p. 269-292.

aussi alors ne s'est maintenu qu'à Saint-Pierre de Rome (*Psalterium romanum*). Arrivé en Palestine, il continua d'abord son œuvre de révision, en utilisant les Hexaples d'Origène : il refit alors le psautier, *psalterium gallicanum* [1], qui est le texte actuel de la Vulgate, puis révisa presque tous les livres de l'Ancien Testament, mais le texte en est perdu, sauf pour *Job*. Enfin vers 390, il entreprit de rendre, disait-il, selon la vérité hébraïque, c'est-à-dire de **traduire** tout l'Ancien Testament, ou du moins les livres dont on possède le texte hébreu ou araméen. *Tobie* et *Judith* furent traduits de l'araméen ; les parties deutérocanoniques de *Daniel* et *d'Esther*, du grec. (*Baruch*, les *Macchabées*, I et II, *l'Ecclésiastique* et la *Sagesse* furent omis, car Jérôme doutait de leur canonicité). La nouvelle version, achevée vers 405, se répandit peu à peu, malgré les oppositions qu'elle rencontra, et à la fin du VI[e] siècle, elle était adoptée de fait dans presque tout l'Occident. Elle prit le nom de *Vulgate* au XIII[e] s.

La **Vulgate actuelle** comprend donc quatre sortes de textes : Nouveau Testament (ou du moins Evangiles), première révision de saint Jérôme ; Ancien Testament, traduction faite par lui, sauf pour le psautier, qui reproduit sa deuxième révision, et quatre deutéro-canoniques, dont le texte est celui de l'ancienne version latine.

2° *Les traductions scripturaires* de saint Jérôme sont de toute première **valeur,** et peuvent être tenues pour la meilleure partie de son œuvre. Elles ne sont pas sans *défauts :* certaines, faites trop rapidement (*Tobie* en un jour, *Esther* en une nuit), sont faibles, tandis que d'autres, exécutées aussi vite, sont fort bonnes (celle des trois livres de Salomon, faite en trois jours, *tridui opus*) : il n'est pas un seul livre où l'on ne rencontre quelques inexactitudes ou erreurs de détail ; mais l'ensemble de l'œuvre est d'une rare fidélité. La traduction des protocanoniques historiques est particulièrement remarquable. Saint Jérôme ne devait pas seulement rendre le sens de l'hébreu ; il devait aussi tenir compte des expressions devenues traditionnelles en Occident et des exigences du bon goût. Il fallait, par ailleurs, joindre à la connaissance de la langue originale, celle de l'histoire et des usages juifs pour saisir la portée réelle des textes et éviter un littéralisme inintelligible. Saint Jérôme fut vraiment, pour son époque, un *traducteur de génie*, comme l'appelle Bardenhewer, providentiellement destiné à donner à l'Eglise latine une Bible conforme pour la substance à l'original inspiré.

B) Etudes scripturaires.

Ce sont les *commentaires* de saint Jérôme qui représentent la meilleure part de son œuvre exégétique. Il en existe cependant quelques autres que nous devons signaler.

[1] Distinct du texte traduit sur l'hébreu : *Psalterium hebraicum*.

a) Des *homélies* familières *(tractatus)*[1], adressées aux moines dans l'église de Bethléem, surtout remarquables par la simplicité de l'exposition et le caractère pratique de l'enseignement moral et ascétique donné aux auditeurs.

b) Des traités de philologie hébraïque : 1. les *Quæstiones hebraicæ in Genesim*[2], œuvre complexe, vrai commentaire sur le premier livre de l'Ecriture, et recueil de notes de l'ancienne exégèse juive, sont particulièrement précieuses par les observations critiques et philologiques faites par l'auteur, en dépit de certaines étymologies peu fondées; — 2. le *Liber de nominibus hebraicis*[3], qu'on pourrait intituler l' " Onomasticon étymologique ", est exclusivement consacré à la recherche de l'étymologie des noms propres de la Bible, et il faut dire que l'auteur ne suit guère d'autre règle que sa fantaisie[4].

c) Un traité de géographie biblique, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*[5], véritable " Onomasticon géographique ", traduction très fidèle de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, avec des compléments qui portent sur plus de 90 noms, mais sont, en somme, insignifiants[6].

Les **commentaires de saint Jérôme** peuvent être ramenés à deux catégories : celle des commentaires *isolés*, et la *grande série* des commentaires prophétiques. Nous ne parlerons pas ici des petits commentaires *(commentarioli)* sur les Psaumes, qui rentrent dans la catégorie des homélies déjà citées[7], ni des grands *Tractatus in Psalmos*, qui sont perdus[8].

1° Nous avons plusieurs commentaires isolés de saint Jérôme.

a) Le **Commentaire sur l'Ecclésiaste**[9] (386-387?) paraît être son plus ancien travail d'exégèse approfondie[10]; l'auteur y semble encore chercher sa voie.

b) Les **Commentaires sur quatre Epîtres de saint Paul** (Galates, Ephésiens, Tite, Philémon)[11], quoique dictés très rapidement vers le même temps (387-389?), montrent déjà une très réelle maîtrise chez l'exégète. C'est dans son explication de l'Epître aux Galates que Jérôme propose d'entendre le dissentiment de saint Pierre et de saint Paul à

---

[1] Il en existe au moins 73, sur les évangiles, les psaumes, etc., éditées par D. MORIN, *op. cit.* Le même auteur a étudié ces " monuments de la prédication de S. Jérôme " dans *Etudes, textes et découvertes*, I, 1913, p. 220-293.

[2] *P. L.*, **23**, 935-1010. — [3] *P. L.*, **23**, 771-858.

[4] L'ouvrage est une réédition transformée d'anciens *Onomastica*, attribués, au IVe siècle, à Philon, pour l'Ancien Testament, et à Origène, pour le Nouveau. Editions modernes, J. Martianay (1699), P. de Lagarde (1870). Voir WUTZ, dans *Text. u. Unters*, t. XLI, 1914.

[5] *P. L.*, **23**, 859-928. — [6] Voir ci-dessus, p. 314.

[7] Ils sont tirés d'une compilation apocryphe, éditée parmi les œuvres de S. Jérôme, *Breviarium in Psalmos; P. L.*, **26**, 821-1270.

[8] C'étaient des commentaires scientifiques, imités des *tomes* d'Origène, sur les Ps. 10-16. Seul a été retrouvé (probablement) le commentaire sur le Ps. 15, par D. Morin, *op. cit.*, 1903.

[9] *P. L.*, **23**, 1009-1116. — [10] Selon CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 135-137.

[11] *P. L.*, **26**, 307-438 (Gal., 3 liv.); 439-554. (Eph., 3 liv.); 555-600 (Tite); 599-618 (Phil.).

Antioche d'une pure feinte, convenue entre les deux apôtres, dans le but d'instruire les fidèles, ce qui amena l'intervention de saint Augustin [1].

c) Le **Commentaire sur saint Matthieu** [2] (398) : cette œuvre a été très lue et elle reste encore fort utile, bien qu'elle ait été écrite à la hâte, en quinze jours, rédaction provisoire, à l'usage d'un ami, Eusèbe de Crémone, qui partait en voyage. Jérôme y donne seulement les indications nécessaires pour comprendre le texte même de l'Evangile, se réservant de les compléter dans la suite par les applications morales et spirituelles : ce complément n'a jamais vu le jour.

d) Le **Commentaire de l'Apocalypse** [3] (date inconnue) : c'est un simple remaniement de l'œuvre de Victorin de Pettau [4], fait à l'aide d'un travail du donatiste Tychonius.

2° C'est aux **prophètes** que saint Jérôme a consacré sa *grande série* de commentaires, celle qui a été l'objet de ses recherches les plus attentives. Il l'a entreprise à l'époque même où il a commencé sa traduction de la Bible sur l'hébreu et il l'a poursuivie avec une inlassable persévérance jusqu'à la fin de sa vie.

Les **Commentaires sur les petits prophètes**, commencés vers 392, n'avancèrent qu'avec lenteur. Dès le début (392), Jérôme en donna cinq, ceux de Nahum, Michée, Sophonie, Aggée, Habacuc [5], dans l'ordre indiqué. Jonas et Abdias [6] furent traités en 396 ; et il faut attendre 406 ou 407, pour voir la fin de cette série, avec Zacharie, Malachie, Osée, Joel et Amos [7], étudiés à peu près en même temps. La *méthode* de l'exégète est ici bien nette. Il commence par fixer le sens littéral en comparant à l'ancienne version la traduction sur l'hébreu qu'il vient de faire et les autres versions grecques [8]. Mais ce sens, l'*histoire*, comme il l'appelle, l'intéresse médiocrement, observe Cavallera. Il s'attache surtout à rechercher le *sens typique*, en appliquant " à Jésus-Christ, à l'Eglise, aux fidèles d'une part, aux hérétiques, au démon, aux pécheurs d'autre part, les textes du prophète et les événements qu'il vient de mentionner " [9]. Il abuse souvent de l'exégèse allégorique, à la façon d'Origène. " Il ne faut point méconnaître cependant que, telle quelle, elle fournissait une riche matière aux méditations des lecteurs à qui elle était destinée " [10].

Les **Commentaires sur les grands prophètes** suivirent de près l'achèvement de la précédente série. Dès 407, fut

[1] Voir ci-dessus, p. 563. — [2] *P. L.*, **26**, 15-218.

[3] *Corpus* de Vienne, 1916 (t. XLIX). Texte découvert, en 1895, par Haussleiter, l'éditeur. Dom Morin, dans *Revue bénéd.*, 1903, p. 225-236.

[4] Voir ci-dessus, p. 263.

[5] *P. L.*, **25**, 1231-1271 (Nahum), 1151-1230 (Michée), 1337-1388 (Sophonie), 1387-1416 (Aggée), 1273-1338 (Habacuc).

[6] *P. L.*, **25**, 1117-1152 (Jonas), 1097-1118 (Abdias).

[7] *P. L.*, **25**, 1415-1542 (Zacharie), 1541-1578 (Malachie), 815-946 (Osée), 947-988 (Joel), 989-1096 (Amos).

[8] Jérôme critique alors vivement la version des Septante.

[9] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 148. — [10] *Ibid.*

entrepris le travail sur *Daniel* [1], conduit d'après une méthode un peu nouvelle : l'auteur se contente d'expliquer les passages un peu difficiles et passe rapidement sur les autres, sans renoncer d'ailleurs à l'allure générale de commentaire. Ce procédé rapide ne fut pas goûté de tous les lecteurs, et l'exégète dut revenir à sa méthode ordinaire d'explication littérale, suivie d'applications tropologiques et mystiques [2]. On la retrouve déjà dans le *Commentaire sur Isaïe* [3] (408-410), qui est sans doute le plus grand travail exégétique de Jérôme, non seulement par l'étendue (18 livres), mais aussi par la valeur. " En général, le sens littéral est bien suivi et clairement rendu, et souvent les beautés exceptionnelles du texte, l'énergique solennité des oracles prophétiques, sont soulignées avec finesse et un rare bonheur d'expression " [4]. D'ailleurs, les applications viennent d'elles-mêmes dans une œuvre dont l'auteur fut à la fois prophète, évangéliste, apôtre. — La même méthode se retrouve, avec une maîtrise égale, dans le *Commentaire sur Ezéchiel* (410-414) [5]; on y a cependant relevé divers abus de la tropologie. Plus sobre à cet égard fut le *Commentaire sur Jérémie* [6] (414-416, inachevé), qui rivalise avec les deux précédents " pour la sûreté de doctrine et l'abondance des aperçus nouveaux ", mais qui " les dépasse par une attention plus constante à s'en tenir au sens historique, à éviter les obscurités et les dangers d'erreur inséparables de l'interprétation allégorique " [7]. On y trouve aussi d'intéressantes allusions aux controverses pélagiennes [8].

Comme exégète, dit J. Forget [9], saint Jérôme se rattache à l'école d'Alexandrie. On le voit déjà à la manière dont il envisage le contenu de l'Ecriture. Elle " est à ses yeux une mer trop profonde, trop pleine d'abîmes mystérieux, même dans ses parties les plus faciles, pour que la richesse de son fonds soit d'ordinaire épuisée par une seule et superficielle interprétation... A côté et au dessus de la pensée, de la vérité, spéculative ou pratique, historique ou morale, directement exprimée par la lettre, il existe tout un monde de vérités plus

---

[1] *P. L.*, **25**, 491-584. — [2] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 312.
[3] *P. L.*, **24**, 17-678. — [4] J. FORGET, *op. cit.*, col. 911.
[5] *P. L.*, **25**, 15-490. — [6] *P. L.*, **24**, 679-900.
[7] J. FORGET, *op. cit.*, col. 912.
[8] Saint Jérôme rattachait assez artificiellement le pélagianisme à l'origénisme; de là, les sévérités contre Origène qu'on rencontre spécialement dans le commentaire sur Jérémie. Voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, II, p. 125.
[9] Dans le *Dict. théol.*, art. cité, col. 958.

relevées, réservé à une étude plus religieusement attentive et où il nous faut tâcher d'atteindre ". Il se préoccupa toute sa vie de cette recherche du *sens spirituel*, à la manière d'Origène. Depuis la controverse origéniste, il se tint cependant en garde contre les abus du maître alexandrin. Il s'appliqua de plus en plus à mettre à la base du sens mystique, un *sens littéral*, scientifiquement déterminé, et à ce point de vue on remarque dans sa méthode un réel progrès, qu'il faut attribuer soit à l'habitude plus grande de manier des textes, soit à la nécessité d'éviter la fantaisie, soit même à la fréquentation des docteurs juifs [1]. Les commentaires sur les grands prophètes représentent, à des degrés divers, l'exégète arrivé à sa pleine maturité.

C) Autres œuvres diverses.

1° **Traductions.** Nombreuses sont les œuvres grecques traduites par saint Jérôme. En voici la liste :

a) 78 *homélies d'Origène* [2] : 14 sur Jérémie, 14 sur Ezéchiel et 9 sur Isaïe (toutes en 380-381), 2 sur le Cantique (383-384), et enfin, 39 sur saint Luc (vers 389-392).

b) Le *Peri-Archon* [3] (399).

c) Lettres pascales de *Théophile* d'Alexandrie et une de saint *Epiphane* [4].

d) *Règle de saint Pachôme* et lettres diverses [5].

e) *Onomasticon* d'Eusèbe de Césarée (déjà signalé) et *Chronique*, dont il va être question.

f) Le traité *De Spiritu Sancto* de Didyme [6] (384-386 environ).

2° **Œuvres polémiques.** Toutes ont été signalées déjà dans la vie.

a) *Contre Jean de Jérusalem* [7] (396).

b) *Apologie contre Rufin* [8], (401, livres I et II ; 402, livre III).

c) *Altercatio luciferiani et orthodoxi* [9] (378?).

d) *Adversus Helvidium* [10] (383).

e) *Contra Jovinianum* [11] (393).

f) *Contra Vigilantium* [12] (406).

g) *Dialogus adversus Pelagianos* [13] (415).

---

[1] J. FORGET, *op. cit.*, col. 962.

[2] *P. L.*, **23**, 1117-1144 (Cant.); **24**, 901-936 (Is.); **25**, 585-786 (Jér., Ezéc.); **26**, 219-306 (Luc).

[3] Voir ci-dessus, p. 189-191 et p. 561. — [4] Voir ci-dessus, p. 484.

[5] *P. L.*, **23**, 65-100. Voir ci-dessus, p. 492.

[6] *P. L.*, **23**, 101-154. Saint Jérôme entreprit cette traduction à cause de la déception que lui causa le traité sur le Saint-Esprit de saint Ambroise, qui utilise l'original grec avec grande liberté. Saint Damase patronnait ce travail.

[7] *P. L.*, **23**, 355-396. — [8] *P. L.*, **23**, 397-492. Voir ci-dessus, p. 561.

[9] *P. L.*, **23**, 155-182. — [10] *P. L.*, **23**, 183-206. — [11] *P. L.*, **23**, 211-338.

[12] *P. L.*, **23**, 339-352. — [13] *P. L.*, **23**, 495-590.

3° **Œuvres historiques.** *a*) A la traduction (380) des Tables synchroniques ou Canon des Temps, II^e^ partie de la **Chronique** d'Eusèbe, Jérôme ajouta une *continuation*, ou III^e^ partie [1], qui est une histoire générale depuis 325 jusqu'à 378, œuvre qui ne manque pas de mérites et qui a rendu de grands services [2].

b) Le **De viris illustribus** [3] (392) a été trop loué sans doute jadis, mais il est trop facilement critiqué de nos jours ; à lui revient la gloire d'avoir fondé l'histoire littéraire chrétienne. Malgré ses défauts (lacunes, confusions, inexactitudes, partialité), l'ouvrage est encore fort précieux par les renseignements qu'il nous donne sur 135 écrivains depuis saint Pierre, le premier cité, jusqu'à l'auteur lui-même, qui occupe le dernier chapitre avec la liste de ses écrits, jusqu'en 392. Malgré son intention de ne parler que des écrivains qui ont publié quelques travaux remarquables sur l'Ecriture sainte, Jérôme cite des hérétiques, des Juifs et même des païens, Tatien, Philon, Sénèque, etc. C'est la partie consacrée au IV^e^ siècle qui est, pour nous, la plus utile, parce qu'elle est vraiment originale. Ailleurs, Jérôme reproduit Eusèbe.

c) On possède encore de lui trois **biographies** de solitaires [4] ; celles de *saint Paul*, ermite (vers 376), du moine *Malchus* (vers 386-387), de *saint Hilarion*, fondateur du monachisme palestinien (vers 391). Les lettres 60, 108, 127 contiennent aussi chacune une véritable biographie, de Népotien, Paula, Marcella.

Le **martyrologe hiéronymien** n'a rien de commun avec saint Jérôme ; c'est une compilation qui lui a été attribuée sans raison [5].

4° **La Correspondance** [6] de saint Jérôme est peut-être de toute son œuvre la partie la plus parfaite au point de vue littéraire. Elle comprend 125 lettres environ, traitant les sujets les plus divers. Signalons parmi les plus justement renommées, les *lettres ascétiques* [7], poussant à la vie religieuse ou apprenant à y bien vivre, notamment les lettres 14, à *Héliodore* [8], que l'auteur supplie de venir à Chalcis, 22, à *Eustochium* [9], que Jérôme pousse à la perfection, 52, à *Népotien* [10],

---

[1] *P. L.*, **27**, 33-702. Edit. récente dans *Corpus* de Berlin, 1913 (t. VII, des œuvres d'Eusèbe).

[2] On ne peut guère lui reprocher que certains jugements un peu durs, sommaires et tranchants, pas toujours immérités.

[3] *P. L.*, **23**, 601-720. Editions récentes diverses.

[4] *P. L.*, **23**, 17-28 (Paul), 29-52 (Hil.), 53-60 (Malc.). Trad. franç. des deux premières par F. DE LABRIOLLE, dans Coll. *Sc. et Rel.*, n. 436, Paris, s. d.

[5] Voir ci-dessus, p. 554-555.

[6] *P. L.*, **22**, 325-1224 (150 lettres, auxquelles il faut ajouter les 4 éditées par Dom de Bruyne, *Rev. bénéd.* 1910, t. XXVII, p. 1-11). Toutes, 1-154, dans *Corpus* de Vienne, t. 54-55. Sur les dernières, voir F. CAVALLERA, *op. cit.*, II, p. 56-63. — Dans ces 154 numéros, 30 environ sont des lettres reçues par Jérôme, plus de 50 sont de simples billets, mais près de 70 sont de vraies lettres, des Epîtres.

[7] Extraits dans *Lettres choisies de saint Jérôme*, par Mgr LAGRANGE, Paris, 1875. (La numérotation des lettres diffère de celle des grandes éditions).

[8] *P. L.*, **22**, 347-355.

[9] *P. L.*, **22**, 394-425. — [10] *P. L.*, **22**, 527-540.

à qui il trace un plan de vie sacerdotale [1]. On peut ranger dans cette classe les *lettres nécrologiques* [2], déjà citées, ainsi que la règle de saint Pachôme traduite pour Eustochium, vers 404, après la mort de Paula. On a signalé aussi la correspondance *avec saint Augustin* [3], si importante au point de vue doctrinal. D'autres encore s'occupent de *théologie* ou *d'exégèse*, et certaines sont de vrais traités. Toutes, même les plus simples, reflètent admirablement l'âme du saint et font connaître la situation de l'Eglise à son époque. Saint Jérôme avait fait lui-même plusieurs recueils de ses lettres; il avait d'ordinaire le public en vue en les écrivant; de là, le soin, parfois exagéré, qu'il prenait de leur forme littéraire.

III. — DOCTRINE DE SAINT JÉRÔME.

A) Le Docteur. — Son autorité.

Malgré ses admirables qualités d'écrivain et la mâle vigueur de son caractère, saint Jérôme *n'est pas un penseur original.* Il ne s'est pas livré à des méditations personnelles sur le dogme, à la façon d'un Augustin, d'un Anselme, d'un Thomas d'Aquin. Même sur les points qu'il a été amené à approfondir pour défendre l'orthodoxie, il s'en est tenu aux données traditionnelles, sans les faire siennes en les repensant lui-même. Il n'est donc pas, dans le sens précis du terme, un *théologien*, pas plus qu'il ne fut un orateur ni un pasteur des âmes comme la plupart des grands *docteurs* de son époque. Son autorité doctrinale n'en est pas moins considérable.

1° Cette autorité a pour principe trois sources principales.

a) **L'étendue et la sûreté de sa science.** Providentiellement destiné à donner à l'Eglise latine un texte scripturaire conforme à l'original inspiré, il présente les garanties les plus solides de la valeur de son œuvre. Il a été avant tout un *érudit.* Son érudition dépassait incontestablement celle de tous les Pères Latins sans exception. Elle s'étendait même à la littérature profane, dont il connaissait au moins toutes les œuvres latines. Il avait surtout lu, au témoignage de saint Augustin [4], toutes les productions littéraires chrétiennes et les fruits de ses lectures enrichissaient ses commentaires. Il possédait à la perfection le latin, le grec, et même l'hébreu,

[1] Voir encore les lettres 54, à Furia; 79, à Salvina; 107, à Læta; 125, à Rusticus; 127, à Principia. — [2] *Ep.* 60, 108, 127. Voir ci-dessus, p. 571.
[3] Voir ci-dessus, p. 563-564. — [4] *Cont. Jul.*, I, 34.

malgré les imperfections qu'on a trop complaisamment relevées sur ce point [1]; il avait une connaissance suffisante de l'araméen. Enfin, des sciences annexes, histoire sacrée et profane, géographie, complétaient cette formation générale du traducteur ou de l'exégète. On regrette cependant que dans le domaine de la science biblique où il est un maître incontesté, il ne se soit pas élevé, comme d'autres docteurs en leur domaine propre, à un large exposé de principes, et n'ait pas élaboré en particulier une *théorie* complète *de l'inspiration* [2]. On n'en trouve que des éléments épars dans son œuvre [3].

b) **Son ferme attachement à la tradition.** C'est là sa grande force contre les hérétiques. La tradition, " il la connaît bien, note le P. Largent; aussi se plaît-il sur ce terrain comme s'y plaira plus tard Bossuet " [4]; aux négations des novateurs il oppose, tantôt les textes positifs des anciens écrivains, tantôt l'usage constant de l'Eglise. Le sens même de l'Ecriture, il le cherche avant tout dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise; celui que l'Eglise enseigne, c'est celui-là même que l'Esprit-Saint, auteur de l'Ecriture, avait en vue [5]. Ceci nous rapproche du troisième caractère de l'autorité doctrinale de saint Jérôme.

c) **La netteté de sa doctrine sur la règle de la foi catholique.** C'est *l'Eglise* qui donne le vrai sens de l'Ecriture et représente la tradition. Celui qui refuse de l'écouter est un hérétique, c'est-à-dire, pour Jérôme, un ennemi. Peu avant sa mort, il pouvait se rendre ce témoignage : " Pour les hérétiques, je ne les ai jamais épargnés; j'ai, au contraire, tâché de toute manière que les ennemis de l'Eglise fussent aussi mes ennemis ". On le croit volontiers. Ce rôle doctrinal de l'Eglise en général, il l'attribue à *l'Eglise romaine* [6] en particulier, avec une insistance qui n'a guère été dépassée. Dans son appel à Damase, par la fameuse lettre 15, écrite de Syrie en 376, il a énuméré tous les titres de Rome : " Ego nullum primum nisi Christum sequens, *beatitudini tuæ*, id est. *cathedræ Petri*, com-

[1] " L'importance exagérée qu'il attachait à la tradition juive d'alors en fut la principale cause; mais il y aurait injustice à ne pas tenir compte, dans l'appréciation de ses connaissances, des circonstances du temps et à lui appliquer la mesure d'aujourd'hui. " O. BARDENHEWER, *Patr.*, II, p. 387.

[2] Dom L. Sanders a étudié sa doctrine sur ce point, *op. cit.*

[3] Voir J. FORGET, *op. cit.*, col. 927-957, qui résume les études parues sur cette question, celle de Dom Sanders et d'autres conçues dans un autre sens.

[4] LARGENT, *op. cit.*, p. 152.

[5] Voir J. FORGET, *op. cit.*, col. 976-978. — [6] *Ibid.*, 978-980.

munione consocior : super illam petram ædificatam ecclesiam scio... " et il ajoute que celui " qui n'est pas dans l'arche de Noé périra par le déluge ". Dans d'autres lettres, souvent, il insiste sur ce principe, que l'Eglise romaine, dont la foi a été jadis louée par l'apôtre Paul, a été constituée la règle suprême et la norme décisive de la vérité révélée [1].

2° Très ferme quant aux principes sur lesquels elle s'appuie, cette autorité doctrinale de saint Jérôme n'est-elle pas fort diminuée par certains enseignements erronés, particuliers sans doute, mais assez graves? Nous devons examiner les difficultés qui ont été faites à ce sujet.

a) La principale de ces difficultés a trait à **la hiérarchie ecclésiastique** [2]. Saint Jérôme semble déclarer que l'épiscopat n'est pas supérieur au presbytérat et qu'il est d'origine purement ecclésiastique. Les textes invoqués [3] tendent en effet à exalter l'ordre des prêtres ; mais si cette préoccupation y est évidente, la pensée exprimée est loin d'être aussi claire : en tout cas, la thèse presbytérienne dépasse de beaucoup la portée de ces documents. Il faut d'ailleurs pour les bien interpréter tenir compte des outrances habituelles de l'auteur quand il défend une cause chère.

Voici les points qui paraissent ressortir des textes allégués.

1. Les communautés primitives étaient soumises à un *collège presbytéral*. (Il y avait aussi des églises, connues de saint Jérôme, dirigées par un seul chef religieux).

2. Les membres de ce collège étaient appelés ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι, termes qui étaient primitivement à peu près synonymes.

3. Ces chefs étaient-ils tous évêques ou tous prêtres? Saint Jérôme ne semble pas s'être posé la question ainsi, mais il a plutôt tendance à concevoir leur dignité dans le sens du simple presbytérat, puisque pour lui le développement survenu a consisté moins en une diminution du collège presbytéral, qu'en une élévation du chef unique préposé aux autres, qui fait les ordinations et gouverne la communauté [4].

---

[1] *Ep.* 46, 11 ; 63, 2 ; 130, 16. Voir O. BARDENHEWER, *ibid.*, p. 390.

[2] Voir J. FORGET, *op. cit.*, col. 965-976.

[3] *Comm. de l'Ep. à Tite*, 1, 5 : *P. L.*, **26**, 596 ; *Ep.* 69, à Océanus, 3 ; et surtout *Ep.* 146, à Evangélus : *P. L.*, **22**, 656 et 1192-1195. Il déclare, dans le premier de ces documents : " Ita episcopi noverint se *magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate* presbyteris esse majores ".

[4] Le cas de l'*évêque d'Alexandrie*, qui était, jusqu'à saint Denys, un des membres du presbyterium désigné par ses collègues, est présenté par Jérôme (*Ep.* 146) comme une exception. Encore ne dit-il pas que l'élu ne recevait aucune ordination. J. FORGET, *op. cit.*, col. 973-976. Cependant l'opinion contraire est défendue par d'excellents auteurs, avec Mgr Batiffol. *Etudes d'hist. et de théol. positive*, 6e éd., p. 271.

4. Cette autorité supérieure très réelle des chefs, des évêques a pour but d'empêcher les dissensions dans l'Eglise, et peut-être est-ce à cause de schismes que s'est développée la discipline tendant à établir *partout* l'épiscopat monarchique, en soumettant à un évêque *présent* tous les collèges presbytéraux[1].

5. Ainsi l'épiscopat, qui, foncièrement, est d'origine divine, est en partie et à un point de vue secondaire, d'origine ecclésiastique. Saint Jérôme a insisté sur ce deuxième aspect pour mieux montrer la dignité de l'ordre presbytéral, et il l'a fait avec sa méthode incisive coutumière, quand il déclare que l'épiscopat est " plus ecclésiastique que divin ", ce qui ne signifie pas " purement ecclésiastique "[2].

b) Quoi qu'il en soit, du reste, de ce point particulier, sur lequel saint Jérôme a pu se tromper, son autorité générale comme docteur n'est pas en question. Elle ne peut même être compromise par une erreur partielle[3]. Elle ne l'est pas davantage par une autre erreur, certaine celle-là, et portant sur la matière même qui est son domaine propre : la négation de la canonicité des **livres deutéro-canoniques** de l'Ancien Testament[4]. Il en vint là sous l'influence du milieu juif dans lequel il vivait surtout depuis le séjour en Palestine[5], de même qu'il se détacha peu à peu de la version des *Septante*, non seulement en renonçant à la regarder comme une œuvre inspirée, ainsi qu'il le croyait d'abord avec beaucoup de ses contemporains, mais en y relevant de nombreuses erreurs de détail[6]. On ne peut, d'ailleurs, que le louer de s'être ainsi corrigé sur ce dernier point.

c) Sa **doctrine eschatologique** fut aussi l'objet d'un progrès, mais qui n'alla jamais jusqu'à la débarrasser de toutes les scories déposées par l'origénisme. Avant les controverses fameuses, il avait admis plusieurs des opinions les plus hasardées du maître alexandrin, comme le salut de *tous les hommes* et même, peut-être, des démons, ou la spiritualité des corps ressuscités. Après 394, saint Jérôme repoussa ou combattit ces opinions, mais " il continua d'admettre comme

---

[1] Voir ce qui a été dit à ce sujet, p. 57. Il ne dit pas que l'épiscopat s'est ainsi établi du fait de quelques ambitieux qui se sont imposés dans l'Eglise, mais que l'*occasion* qui a donné lieu à ce progrès disciplinaire ce sont des abus de ce genre.

[2] J. FORGET, *op. cit.* — D'ailleurs, même entendue avec ces réserves, la formule est exagérée.

[3] De bons auteurs pensent qu'il a admis de fait l'origine purement ecclésiastique de l'épiscopat et que dès lors il s'est trompé, en s'isolant de l'ensemble de la tradition. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 328.

[4] *Prol. galeatus*, et autres préfaces diverses.

[5] L. SANDERS, *op. cit.*, p. 196-247. E. MANGENOT, *Canon des Livres Saints*, dans *Dict. théol.*, col. 1577-1578.

[6] J. FORGET, *op. cit.*, col. 939-943.

possible une certaine mitigation des peines des démons, et surtout il continua à penser que *tous les chrétiens* seraient finalement sauvés, et que les tourments des simples pécheurs ne seraient pas éternels "[1], pourvu qu'ils soient restés chrétiens. Ces doctrines étaient partagées par d'autres docteurs, notamment par saint Ambroise. Le magistère ecclésiastique ne s'étant pas encore définitivement prononcé sur ces questions, un certain flottement régnait dans les esprits. Saint Augustin les fixa en grande partie sur les points essentiels. Comme lui d'ailleurs et avant lui, saint Jérôme devait combattre le millénarisme[2] à l'imitation d'Origène.

B) **Quelques points spéciaux de la doctrine de saint Jérôme.**

Nous signalerons seulement ici sa doctrine sur *la grâce*, sur *la morale et l'ascèse*, sur *Marie et les saints*, puisque ce sont là les points qu'il a expressément développés dans des traités spéciaux.

1° **La grâce.** Saint Jérôme s'éleva avec force contre le pélagianisme, dans lequel il voyait une survivance de l'esprit païen : il le montra spécialement dans la lettre 133[3]. Il y attaquait aussi les thèses de l'absence totale de passions (ἀπάθεια) et de la possibilité pour l'homme d'être sans péché par ses seules forces (ἀναμαρτησία, *impeccance*). Dans le " Dialogue ", il établissait la *nécessité de la grâce*, par l'Ecriture surtout. En effet, saint Jérôme ne refusait pas à l'homme un *vrai vouloir* personnel, mais il le faisait dépendre de l'appui divin : " Velle et nolle nostrum est; ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est "[4]. Dans le Commentaire sur Jérémie, il veut " quod non solum opera, sed *et voluntas nostra* Dei nitatur auxilio "[5]. Plus loin, il déclare que la pénitence elle-même nous est impossible sans l'aide surnaturelle, et il conclut[6] : " Vide quantum sit auxilium Dei et quam fragilis humana conditio, ut hoc ipsum quod agimus pœnitentiam, *nisi nos Dominus ante converterit*[7], nequaquam

[1] *Adv. Pelag.*, I, 28. — *In Isaiam*, LXVI, 24. — *Ep.* 119, n. 7. — Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 341-342. J. FORGET, *op. cit.*, col. 980-982.

[2] *In Isaiam*, I, c. 1; *P. L.*, **24**, 23, etc.

[3] Lettre à Ctésiphon. Voir ci-dessus, p. 564.

[4] *Ep.* 130, à Démétriade, n. 12.

[5] *In Jerem.*, in c. XXIV, fin. — [6] *Ibid.*, in c. XXXI, 18-19.

[7] Il vient de dire : " Postquam enim converteris me, et ad te conversus fuero, tum cognoscam ". *Ibid.*

implere valeamus ". Ailleurs, il est vrai, saint Jérôme dit que Dieu dans sa clémence attend que nous fassions pénitence et que nous nous convertissions [1]; mais ces assertions, antérieures aux controverses pélagiennes, ne sont pas contraires aux précédentes, qui en précisent le sens.

On a encore signalé dans saint Jérôme diverses propositions qui ont une **saveur semi-pélagienne,** jusque dans le *Dialogue*, où il déclare que si Dieu achève en nous le bien, c'est nous qui le commençons : " Ut nostrum sit rogare, illius tribuere quod rogatur; *nostrum incipere, illius perficere;* nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus " [2]. Mais il ne faut pas séparer ce texte de celui qui vient d'être cité de la lettre à Démétriade (130). D'ailleurs, avant même les controverses pélagiennes, saint Jérôme écrivait : " Dei enim *vocare* est et nostrum credere; nec statim si nos non credimus, impossibilis [= *impotens*] Deus est; sed potentiam suam nostro arbitrio derelinquit ut justi voluntas præmium consequatur " [3]. L'auteur attribue ici plutôt à Dieu le commencement de l'œuvre sainte et à l'homme la réalisation. L'auteur insiste, on le voit, tantôt sur un point de vue, tantôt sur un autre, mais ces aspects n'ont rien d'exclusif. On ne peut lui reprocher de l'incohérence; tout au plus pourrait-on souhaiter une plus large synthèse dans ce domaine de la grâce. On la trouvera chez saint Augustin. D'ailleurs saint Jérôme était particulièrement préoccupé de défendre les droits de la morale et de l'ascétisme.

2° **La morale et l'ascétisme.** Toute *la morale* chrétienne avait été mise en cause par les théories de *Jovinien*, affirmant : *a*) que ceux qui ont reçu le baptême avec une pleine foi ne peuvent plus pécher; *b*) que tous ceux qui ont gardé cette grâce baptismale par la foi auront la même récompense au ciel, quelles qu'aient été leurs œuvres; *c*) que, d'ailleurs, tous les péchés sont égaux en gravité, comme toutes les bonnes œuvres égales en mérites [4]. C'était, en fait, la théorie protestante du *salut par la foi, sans les œuvres*. Elle était alors particulièrement destinée à combattre l'ascétisme, et notamment la virginité, que l'état de mariage égalait en mérites, avec bien moins de sacrifices. Graves étaient les conséquences du système et elles attirèrent l'attention de saint Jérôme dans sa réfutation, vigoureuse et sarcastique, souvent inspirée de Tertullien. Ici comme ailleurs, on lui a reproché, non sans raison, d'avoir employé des formules outrées, qui condamnaient non seulement " les marieurs insatiables et obstinés ", mais le mariage lui-même [5]. Les équivoques étaient plus dans l'expression que dans la pensée de l'auteur; elles

[1] *In Isaiam*, XXX, 18. — [2] *Dial.*, III, 1. Cf. *ibid.*, I, 5. — [3] *In Isaiam*, XLIX, 4.
[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 245-247.
[5] F. CAVALLERA, *op. cit.*, I, p. 159-161.

n'en troublèrent pas moins certaines âmes, et c'est pour les dissiper que saint Augustin écrivit plus tard (vers 401) le *De bono conjugali.*

L'ascétisme que recommande saint Jérôme c'est, en fait, la **vie religieuse** [1], dont il fut toujours l'ardent apologiste et le propagateur d'autant plus éloquent qu'il prêchait d'abord d'exemple. Il voulait que l'élu de Dieu fût prêt à sacrifier ce qu'il avait de plus cher [2]. Il recommandait aux jeunes ascètes : *a*) l'amour de la *solitude* et de la retraite, n'hésitant pas à déclarer que pour lui il étouffait dans le monde [3]; *b*) la *vie commune* sous l'autorité d'un supérieur; *c*) l'*austérité* dans le vêtement et la nourriture; *d*) la prière continue, alimentée surtout par les psaumes; *e*) l'*étude* des Livres saints, jusque dans la langue originale. On sait qu'il poussait dans cette voie, même de jeunes vierges ou des matrones aux cheveux blancs. D'une manière générale, on peut dire qu'il envisageait de préférence la vie religieuse sous son côté austère. Les *vertus fortes* attiraient cette âme grande, qui avait en horreur la médiocrité, autant dans l'ordre moral que dans l'ordre intellectuel, et c'est tout dire. On s'explique que de telles dispositions aient pu l'entraîner à certaines outrances de parole ou de plume. Malgré ses rudesses, il a été un véritable apôtre de la vie parfaite [4].

3° **Marie et les Saints.** En même temps qu'il défendait la vie religieuse contre ses adversaires, saint Jérôme servit d'autres causes excellentes qu'il faut au moins rappeler : *a*) il maintint avec force l'enseignement traditionnel sur la perpétuelle virginité de Marie, affirmant qu'elle fut vierge non seulement *ante partum*, mais *post partum* (contre Helvidius) et même *in partu* (contre Jovinien) [5]; *b*) contre Vigilance, il défendit, avec le monachisme, le *culte rendu aux martyrs* et aux reliques, et il en précisa minutieusement la nature : " Honoramus autem reliquias martyrum ut eum cujus sunt martyres adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum " [6]. Une fois de plus, on constate ici que saint Jérôme a été bien servi par ce sens traditionnel qui est un des traits les plus accusés de sa physionomie au point de vue doctrinal.

[1] Voir les lettres ascétiques signalées plus haut. Cf. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, I, p. 222-229.

[2] Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus, ubera quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater jaceat, *per calcatum perge patrem*, siccis oculis ad vexillum crucis evola; solum *pietatis genus* est in hac re, *esse crudelem*. Ep. 14, à *Héliodore*, 2.

[3] Mihi oppidum carcer et solitudo paradisus. Ep. 125, 8.

[4] Voir F. CAVALLERA, *S. Jérôme et la vie parfaite*, dans *Rev. Asc. et Myst.*, 1921, p. 101-127.

[5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 330-331. — [6] *Ep.*, 109, 1. Voir *ibid.*

CHAPITRE XV.

Cassien.

Bibliographie spéciale.

Editions : *P. L.*, 49-50. — *Corpus* de Vienne, 1886-1888, t. XIII, XVII (édit. Petschenig). — Trad. franç. : Dom Pichery, *Conférences*, S.-Maximin 1921. — **Etudes** : J. Lombard, *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Strasbourg, 1863. — J. Laugier, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon 1908. — A. Hoch, *Lehre des J. Cassianus*, Fribourg-en-B., 1895. — O. Abel, *Studien zu d. g. P. J. Cassianus*, Munich, 1904. — Wrzol, *Die Psychologie des J. K.* dans *Divus Thomas*, 1918-1922. — L. Roure, *Une école de volonté au IV^e s.*, dans *Etudes*, 1916, t. 147 (2 art). — Dom E. Pichery, *Les conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert*, dans la *Vie spirituelle*, 1921, t. III et IV. — Dom A. Ménager, *La patrie de Cassien*, dans *Echos d'Orient*, 1920, p. 330-358 ; *La doctrine spirituelle de Cassien*, dans *Vie spirituelle*, 1923, t. VIII, p. 183-212. — P. Godet, *Cassien* dans *Dict. théol.*, col. 1823-1829. — F. Cabrol, *Cassien*, dans *Dict. Arch.*, col. 2348-2357. — Voir aussi J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 276-282 (sur la grâce). — L. Valentin, *S. Prosper d'Aq.*, Paris, 1900, p. 306-319, et 851-856 (sur la grâce). — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu...* Paris, 1921, p. 89-100 (sur la doctrine spirituelle).

I. — VIE ET ŒUVRES DE CASSIEN.

A) La Vie.

Cassien (de 360 environ à 435) était probablement originaire d'une contrée inconnue de l'Orient [1] ; cependant des historiens le font naître en Provence. L'excellente éducation qu'il avait reçue de sa famille fut complétée et perfectionnée dans la vie religieuse, qu'il embrassa à Bethléem avec un ami, du nom de Germain, vers 382. Deux ou trois ans après, le désir d'avancer dans la perfection et la vertu le porta à entreprendre, avec son ami, la visite des solitaires d'Egypte. Il y resta près de dix ans, interrogeant avec avidité les plus illustres maîtres de la vie spirituelle des moines ; il nota avec soin leurs réponses. Ce sont de vrais trésors de doctrine ascé-

[1] D'après ce mot de *Gennade* : "Cassianus, natione Scytha" (*De Viris ill.*, 61 ; *P. L.*, 58, 1094). Ce mot *Scytha* a paru inadmissible, et un critique, A. Hoch, l'a transformé en *syrus*. Il est plus sûr de le maintenir, et de dire que Cassien était bien originaire d'une région quelconque de la *Scythie*, soit plus particulièrement de la Dobroudja (op. de S. Merkle), soit plutôt de *Scythopolis* en Palestine. Voir, en faveur de cette dernière thèse, l'étude, citée plus haut, de Dom Ménager dans les *Echos d'Orient*.

tique qu'il emportait avec lui, quand il dit adieu à ces pieuses solitudes. Il était vers 400 à Constantinople, où saint Jean Chrysostome l'ordonna diacre. Il fit en 405 le voyage de Rome pour porter à saint Innocent I l'appel du clergé de Constantinople en faveur de l'évêque exilé. S'il revint en Orient, il ne s'y fixa pas, pas plus qu'à Rome à son retour. On le trouve à Marseille un peu plus tard, vers 410; c'est là qu'il passa la fin de sa vie, occupé à la fondation de l'illustre *abbaye de Saint-Victor*. Il fonda et dirigea aussi un monastère de femmes dans la même ville. Grâce à ces initiatives, aux règles qu'il donna à ses moines et surtout aux ouvrages de spiritualité monastique qu'il composa, il fut l'un des plus grands promoteurs du monachisme en Occident, bien que la vie religieuse y existât avant lui. A sa mort il fut honoré comme saint. La Provence célèbre encore sa fête [1]. L'erreur semi-pélagienne, qui s'est glissée dans son œuvre à une époque où la vraie doctrine en ces matières difficiles n'était pas encore définie, ne doit pas faire oublier, en effet, les mérites de Cassien, sa piété profonde, sa ferme opposition à l'hérésie de Pélage, aussi bien qu'à celle de Nestorius.

B) Les œuvres.

Les œuvres principales de Cassien sont surtout des traités ascétiques : les *Institutions* et les *Conférences*. Quant à sa réfutation de Nestorius *(De Incarnatione Domini)* [2], écrite avant le concile d'Ephèse, elle eut sa valeur, mais elle a été éclipsée par les écrits de saint Cyrille sur le même sujet. Nous n'en dirons rien de plus ici. Il sera question plus tard de ces controverses.

1° Les **Institutions** [3] *(De institutis cœnobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII)*, écrites entre 419-426, à la demande de saint Castor, évêque d'Apt [4], traitent d'abord des *devoirs généraux* de la vie monastique : *a*) du vêtement des religieux (liv. I); *b*) de l'office de nuit et de jour (liv. II et III); *c*) de la renonciation au monde (liv. IV). Toute la suite enseigne au moine ses premières obligations morales qui sont la *lutte contre les huit vices* (péchés) *capitaux* [5], à savoir : la gourmandise (l. V); l'impureté (l. VI); l'avarice (l. VII); la colère (l. VIII); la tristesse (l. IX); la paresse ou *acedia* (l. X); la vaine gloire (l. XI); l'orgueil (l. XII).

2° Les **Conférences** [6] *(Collationes Patrum)* rapportent trois séries d'entretiens que Cassien eut avec les plus illustres Pères du désert : *a*) La *1re série* est composée de dix *entretiens* avec des Pères du dernier désert que visita Cassien et dans lequel il séjourna le plus longtemps,

[1] A Marseille, fête le 23 juillet, avec octave.
[2] *P. L.*, **50**, 9-272. Traité en 7 livres. — [3] *P. L.*, **49**, 53-476.
[4] La lettre de S. Castor qui précède est sans doute apocryphe.
[5] Voir ci-dessus, p. 498. — [6] *P. L.*, **49**, 477-1328.

Scété[1]. L'abbé Moïse l'entretient de la vie religieuse en général et de la discrétion (conf. I-II) ; d'autres moines l'instruisent sur divers moyens de perfection ou ses obstacles (renoncement, III ; concupiscence, IV ; les huit vices capitaux, V ; patience, VI ; distractions de l'esprit, VII ; démons, VIII) ; l'abbé Isaac, enfin, traite avec lui de la prière (conf. IX-X).

b) La *2e série* comprend sept conférences des moines de *la Thébaïde* dans la Haute Egypte : l'abbé Chærémon lui parle de la perfection (I. XI), de la chasteté (XII) et de l'assistance divine (XIII : c'est ici que l'on trouve le plus clairement exposée la doctrine de Cassien sur la grâce) ; l'abbé Nestéros l'entretient de la science spirituelle (XIV) et du don des miracles (XV), et l'abbé Joseph, de l'amitié (XVI) et de la fidélité aux promesses (XVII)[2].

c) Une *dernière série* relate sept autres entretiens avec des Pères de la Basse-Egypte (*Diolcos, Panéphysis*) sur la vie religieuse en général (XVIII-XIX), la pénitence (XX), les jeûnes (XXI), les souillures involontaires (XXII), le bien parfait (XXIII), la mortification (XXIV). Le *bien parfait*, dont parle l'abbé Théonas dans le dernier et le plus remarquable des trois entretiens (XXI-XXIII) qu'il eut avec Cassien, n'est autre que la possession fruitive de Dieu par la contemplation dans la vie future et même dans la vie présente.

Ces conférences furent écrites, la première série entre 420 et 426, la deuxième en 426, la troisième entre 426 et 428. Elles sont le *chef d'œuvre de Cassien*. Elles étaient sans modèle dans l'antiquité ; aussi eurent-elles un immense succès. Elles firent les délices des monastères au Ve siècle et jusqu'au Moyen-Age ; on sait que saint Thomas aimait à chercher dans leur lecture un délassement à ses études.

II. — DOCTRINE SPIRITUELLE.

Cassien est le premier auteur qui ait coordonné, en un vaste travail d'ensemble, la doctrine ascétique et mystique des anciens moines d'Egypte. On s'était jusqu'à lui contenté de faire des recueils soit de sentences (*Apophtegmes*) soit d'anec-

[1] Voir sur ces divers centres monastiques, p. 491-492.

[2] Dans cette conférence (voir c. 12-25, surtout c. 17) Cassien présente sur le **mensonge** une théorie diamétralement opposée à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas. Pareil, dit-il, à l'ellébore, qui peut être bon dans certaines maladies mortelles, le mensonge peut être employé quand de l'aveu de la vérité résulterait un dommage grave : *quando igitur grave aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia. Ibid.*, 17. Avant lui, Clément d'Alexandrie avait exposé la même doctrine (*Strom.* VII, c. 9 ; *P. G.*, **9**, 476), à l'imitation de Platon qui admettait le mensonge comme remède, en cas d'utilité publique (*De Republ.*, III, 3). S. Jean Chrysostome parle aussi du mensonge légitime dans le traité *Du sacerdoce* (l. I, 6-9), mais il a seulement en vue une certaine dissimulation bien différente du mensonge proprement dit. Voir par contre, dans le même sens que Clément et Cassien, Origène (*Stromates*, VI, fragm. ; *P. G.*, **11**, 102) et S. Hilaire (*In Psalm. 14*, n. 10 ; *P. L.*, **9**, 305). Cette opinion de Cassien sur la légitimité de certains mensonges officieux (*mendacium pro medicamento*) a été communément rejetée, sous l'influence surtout de saint Augustin. Voir p. 635-636.

dotes pieuses (*Histoire lausiaque*). L'abbé de Saint-Victor n'a pas fait une vraie *synthèse doctrinale*, mais par son information abondante et variée, il en fournit tous les éléments. On le verra en considérant : 1. sa doctrine sur la perfection en général; 2. sa doctrine sur la prière en particulier.

A) Doctrine sur la perfection en général.

1° C'est la **perfection intérieure,** *spirituelle*, qui est le but de la vie religieuse. Aussi est-elle étudiée dans la première conférence de chaque série. Si la XVIII^e^ distribue les moines en catégories d'après leur *genre de vie extérieur* (les cénobites, qui tendent à la perfection, les anachorètes, qui la pratiquent, les sarabaïtes ou indépendants, qui s'en éloignent) [1], elle ajoute aussitôt que la perfection n'est pas dans l'isolement de la cellule, mais dans les vertus de l'homme intérieur. La XI^e^ conférence identifie cette perfection avec la *charité parfaite*, qui est la vertu de Dieu lui-même et nous donne sa ressemblance, et elle montre dans l'amour de crainte et l'amour d'espérance les étapes nécessaires de la marche vers cette perfection. La *I^re^ conférence*, plus précise encore, déclare que le but de la vie religieuse est de conduire l'âme, par la pureté du cœur et la charité parfaite, à la *contemplation*, qui est une anticipation de la béatitude, qui est le royaume de Dieu intérieur dont parle saint Paul : " non est enim regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in Spiritu Sancto " (*Rom.* XIV, 17). Ce royaume, qui aura sa pleine perfection en l'autre vie, est *possédé* en ce monde par toute âme juste; mais les âmes justes en *jouissent* déjà ici-bas dans l'Esprit-Saint par la contemplation [2].

2° Les **principaux obstacles** à la perfection sont, d'après Cassien :

a) la *concupiscence* de la chair et celle de l'esprit (conf. IV);

b) les *huit vices capitaux* (conf. V, surtout Instit. liv. V-XII). Dans son énumération, Cassien omet complètement *l'envie :* Saint Grégoire le Grand le complètera sur ce point. Par contre, il distingue la *tristesse* et la *paresse*, qu'après saint Grégoire on unira. Il distingue aussi la *vaine gloire* de *l'orgueil;* saint Grégoire fera de même et montrera dans l'orgueil la source des sept autres vices; saint Thomas les corrigera l'un et l'autre, en rapprochant ces deux derniers vices et donnera la classification définitivement reçue en Occident des sept péchés capitaux.

c) les *tentations* diverses (conf. VI et VII surtout);

d) le *démon*, dont la puissance d'ailleurs est limitée (conf. VIII).

---

[1] *Conf.* XVIII, c. 4-7. Au chapitre 8, il ajoute une nouvelle catégorie de moines, inférieurs même aux sarabaïtes, celle que S. Benoît appelera les *gyrovagues* (*Reg.* c. 1).

[2] *Conf.*, IX, c. 13-15. Voir plus loin, la *Doctrine sur la prière.*

3° Les **moyens** *directement destinés à vaincre ces obstacles* sont surtout, avec la *prière*, dont il sera question plus loin, quoique à un autre point de vue :

a) le *renoncement* aux biens du monde, à soi-même, à tout bien sensible (conf. III);

b) la *pénitence* (conf. XX), qui est aussi un grand moyen de satisfaction pour le péché;

c) le *jeûne* (conf. XXI), qui ne doit être qu'un moyen d'acquérir la vertu;

d) la *mortification* (conf. XXIV), qui doit être intérieure, pour conduire l'âme à Dieu, l'unique centre de l'activité de son esprit et de son cœur.

Les **vertus** sans doute sont, elles aussi, un moyen de triompher des obstacles, mais de plus, en fixant l'âme dans le bien, elles contribuent directement à la réalisation de la perfection. Les premières vertus morales qui s'imposent au moine, outre celles que suppose la résistance directe aux obstacles, sont celles que comporte la vie commune, jugées particulièrement nécessaires aux débutants (*humilité*, *obéissance*, *douceur*, *charité*, etc.; voir conf. XIX). Les plus recommandées ensuite sont :

a) la *discrétion* (conf. II), qui maintient entre les extrêmes, excès de ferveur ou relâchement;

b) la *patience* (conf. VI), qui doit mener à l'indifférence dans la prospérité comme dans l'adversité;

c) l'*amitié vraie* (conf. XVI), surnaturelle, qui suppose chez les amis une même ardeur dans la recherche de la perfection;

d) la *fidélité aux promesses* (conf. XVII);

e) la *pureté* de l'âme, qui permet de voir Dieu et qui vient de Dieu seul (conf. XXII, et passim).

La paix, qu'estime tant Cassien [1], est moins une vertu qu'un couronnement des vertus ou un effet de la plus grande et de la plus nécessaire de toutes, la charité. Cette paix toute surnaturelle est un don de Dieu. On le verra mieux quand nous aurons parlé de la prière parfaite, qui est l'une de ses conditions.

B) Doctrine sur la prière.

La prière est un des points essentiels de toute vie chrétienne. L'une des raisons en est qu'en elle se manifeste, plus clairement que partout ailleurs, avec l'effort de l'homme pour trouver Dieu, l'action de Dieu dans l'homme, et celle-ci parfois s'y déploie avec force dans l'âme. C'est là, en un mot, que les dons *mystiques* complètent l'œuvre ébauchée par l'*ascèse*. Si la doctrine sur la prière est, à cet égard, importante dans toute spiritualité, elle l'est plus spécialement pour juger celle de Cassien, à qui on a pu reprocher de réduire le rôle de la grâce.

En réalité, la prière occupe dans son œuvre **une place de**

[1] Il en parle partout où il est question de la vie parfaite et de la contemplation. A la conférence I (7), il la définit : " immobilis tranquillitas mentis ac perpetua puritas ". Voir *ibid.*, 13; conf. IX, 2; XXIII, 3, etc.

choix : plusieurs conférences lui sont consacrées. L'abbé Isaac dit notamment : " Tout l'édifice des vertus ne s'élève que pour atteindre *la perfection de la prière*, et s'il n'arrive à ce couronnement qui unit et lie toutes les parties ensemble, il n'aura aucune solidité, aucune durée. Sans les vertus, il est impossible d'acquérir cette paisible et continuelle prière, et sans cette prière, les vertus qui en sont le fondement n'atteindront pas leur perfection " [1]. Un peu plus loin, il distingue *quatre sortes de prières :* la demande de pardon pour les péchés commis ; l'offrande des vœux et des bonnes résolutions à Dieu ; la prière de demande par zèle pour le salut des âmes ; enfin, l'action de grâces pour les bienfaits passés, présents ou futurs [2].

Ces **quatre formes de la prière,** qui peuvent en engendrer d'autres, sont communes à tous ; cependant, *chacune est présentée comme caractéristique d'un état ;* on ne s'élève aux dernières que par degrés, dans l'ordre donné. " La première convient plus particulièrement à ceux qui commencent et qui ressentent encore le trouble et le remords de leurs fautes. La deuxième convient à ceux qui ont fait quelque progrès et qui avancent dans la vertu en s'élevant vers Dieu ; la troisième à ceux qui accomplissent leurs promesses par leurs œuvres, et qui sont aussi portés par leur propre charité et par la faiblesse des autres à prier pour eux. La quatrième, enfin, convient à ceux qui, ayant arraché de leur cœur tout ce qui peut blesser la conscience, contemplent, dans la paix et la pureté de leur âme, les miséricordes et les grâces que Dieu leur a faites, qu'il leur accorde ou qu'il leur prépare, s'abandonnant à ces élans d'amour, à cette *prière de feu* que l'homme ne saurait ni exprimer ni comprendre " [3].

Cassien poursuit la description de cette **prière parfaite,** qui est une prière de feu. " L'âme qui est parvenue à ce degré de pureté et qui y est déjà enracinée, se livre en même temps aux autres prières ; elle va souvent de l'une à l'autre comme une flamme incompréhensible et rapide ; elle offre à Dieu des prières ineffables, que l'*Esprit-Saint* produit à notre insu par des gémissements inénarrables [4], et elle conçoit tant de choses à la fois, elle s'épanche en si sublimes élans, qu'elle ne pourrait, à un autre moment, non seulement les exprimer,

[1] *Conf.*, IX, 2. — [2] *Conf.*, IX, 9-10 et 11-14.
[3] *Conf.*, IX, 15 ; *P. L.*, 49, 785-786.
[4] Quas *ipse Spiritus* interpellans gemitibus inenarrabilibus (*Rom.* VIII, 26) ignorantibus nobis, emittit ad Deum. *Ibid.*

mais même les repasser dans son souvenir " [1]. Cette prière si élevée est donc expressément attribuée ici à l'action secrète du *Saint-Esprit;* Cassien s'en explique mieux encore dans un bref commentaire du *Pater* [2]. Il montre ensuite quelles pratiques ont *disposé* l'âme à l'action de la grâce divine (psalmodie, exhortation, pensée de la mort), et il signale les diverses *formes* que peuvent revêtir les sentiments intérieurs de l'âme : joie ineffable, transports spirituels, ravissement, silence profond, étonnement, suspension des sens, gémissements, larmes [3]. Cette prière parfaite est de nouveau admirablement décrite dans la *conférence suivante* (X), où elle est tour à tour *caractérisée* par la béatitude anticipée (c. 6), par la pleine union à Dieu et la continuité de l'oraison (c. 7), enfin par la pleine intelligence des Ecritures (c. 11). De plus, l'auteur complète les indications données dans la précédente conférence sur les *moyens* d'arriver à la prière parfaite : la pureté, le recueillement, etc. Notons l'insistance de Cassien (c. 9-11) sur la nécessité d'un secours divin pour l'obtenir et l'impuissance de l'homme à y atteindre seul [4]. Cette prière, *proposée comme but à tous les moines*, est fort élevée, puisqu'elle peut aller jusqu'au ravissement [5]. Elle n'est qu'une forme, la plus haute, de la *contemplation*, qui est encore appelée par Cassien *théorie*, θεωρία. Celle-ci comprend, en outre, l'étude des Ecritures, soit l'étude qui prépare la prière, soit l'étude qui en est plutôt le complément et le fruit, car seuls les parfaits ont la pleine intelligence spirituelle de la parole inspirée.

Cette doctrine sur la **science spirituelle des Ecritures**, qui vient d'être signalée, est reprise avec plus de développements par l'abbé Nestéros à la XIVe conférence. Pour lui, la vraie pénétration de la pensée divine contenue dans les saints Livres s'acquiert moins par l'étude que par la science pratique de la morale, la pureté, le silence, l'humilité, la paix, la méditation assidue, la charité et surtout l'Esprit-Saint, et par là elle se distingue de la science humaine. Autre chose, dit-il, est de s'exprimer avec éloquence et facilité, autre chose est de pénétrer le sens des choses célestes et de contempler du

[1] *Conf.*, IX, 15. — [2] *Conf.*, IX, 18-25; *P. L.*, **49**, 788-802. — [3] *Conf.*, IX, 26-27.

[4] Voir en particulier, au chapitre 10 de cette même conférence, de longs développements sur l'utilité de la formule : *Deus in adjutorium meum intende. P. L.*, **49**, 831-839.

[5] Tel est le sens de la formule *excessus*, *spiritus excessus*, *mentis excessus*, qu'on trouve en divers endroits des conférences : IV, 5; VI, 10; XIX, 4. Saint Augustin s'exprime de la même manière. *Enarr. in Psalm.* 67.

regard d'un cœur pur les secrets qu'aucune doctrine, aucun enseignement des hommes ne peut livrer, mais que les âmes pures des hommes saisissent par la lumière du Saint-Esprit [1]. On trouve la même doctrine dans la conférence XXIII, sur le *bien parfait*, l'unique nécessaire, qui n'est autre, selon Théonas, que la contemplation : " Cette seule et unique chose, c'est la contemplation de Dieu, qu'il faut mettre au-dessus de tous les mérites, de toutes les vertus des justes, au-dessus même de ce que nous avons vu dans saint Paul, non seulement de bon et d'utile, mais encore de grand et d'éminent " [2]. Cassien voit dans Marie, sœur de Marthe, le symbole de la contemplation [3], et sur ce point encore il est bien d'accord avec saint Augustin [4], dont il ne partageait pas toutes les doctrines théologiques. Mais en théologie, on va le voir, son autorité est bien moindre qu'en spiritualité pure.

III. — DOCTRINE SUR LA GRÂCE [5].

La *grâce divine* occupe une assez grande place dans la doctrine spirituelle de Cassien. Sa **nécessité** est souvent affirmée; le secours du Saint-Esprit est notamment signalé comme indispensable à la pratique de la perfection, la résistance aux passions, la conquête de la pureté, etc. La *prière* si recommandée aux moines n'est pas un simple *exercice ascétique* par lequel l'âme apprend à se commander et à s'élever; elle est une demande de secours à Dieu. Cependant, il faut bien reconnaître que Cassien fait, en général, trop belle la part du libre arbitre, et spécialement dans sa XIII[e] conférence, sur *l'assistance divine* [6]. Son renom de science et de sainteté va donner à sa doctrine un singulier crédit, et c'est sur lui que s'appuyèrent, de près ou de loin, ceux qui, pendant un siècle,

[1] Aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis, et aliud venas ac medullas cælestium intrare dictorum, ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus humana doctrina, nec eruditio sæcularis, sed sola puritas mentis per illuminationem Sancti Spiritus obtinebit. *Conf.*, XIV, 9. *P. L.*, **49**, 969. Voir ci-dessus, *Introduction générale*, p. 27-29.

[2] *Conf.*, XXIII, 3. — [3] *Ibid.*

[4] Saint Augustin avait particulièrement développé ces pensées dans les sermons 103, 104, 169, 179, et 255; *P. L.*, **38**. Voir plus loin, p. 669.

[5] Voir J. LAUGIER, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon, 1908. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 276-283.

[6] *De protectione Dei. P. L.*, **49**, 897-948. Le chapitre 19, ajouté au texte (col. 946-954), est un exposé de la doctrine catholique de la grâce fait par Denys le Chartreux et placé ici à titre de correctif.

firent opposition à la doctrine de saint Augustin. Cassien avait combattu sincèrement Pélage; il fut cependant ramené partiellement vers lui (d'où le nom de *semi-pélagianisme* donné plus tard à sa doctrine) par les thèses que lui suggérait la préoccupation d'asseoir sur des bases fermes la morale et l'ascèse.

Le point de départ du **système de Cassien** est une certaine confusion du naturel et du surnaturel. L'abbé de Saint-Victor a cru à tort l'homme capable de quelque chose à ce dernier point de vue; et sans affirmer, comme Pélage, qu'il fût *sain* dans l'ordre de la grâce, il a refusé de reconnaître, avec saint Augustin, qu'il fût totalement *mort;* pour lui, il est seulement *malade. L'intégrité du libre arbitre,* qu'il tient à maintenir *avec raison,* lui paraît exiger que l'homme puisse avoir, de *lui-même* [1], quelque part dans la sanctification; s'il ne peut la réaliser pleinement, il doit pouvoir, du moins, la *désirer* " par lui-même "; ainsi l'*initium fidei* (par les bons propos, les pieuses aspirations, les moindres signes de bonne volonté), que Dieu peut, il est vrai, produire dans les âmes, *peut aussi être produit par l'âme seule,* livrée à ses forces naturelles. La *grâce,* dans ce cas, ne fera que suivre l'élan premier de notre cœur [2]; elle sera moins un *auxilium quo volumus,* comme s'exprime saint Augustin, qu'un *auxilium sine quo non* [*perficimus*] [3]. Elle est, cependant, intérieure et pénètre la volonté elle-même, et par là Cassien se sépare de Pélage; mais elle a moins pour but et rôle de *faire vouloir* que de faire *parfaitement vouloir,* et par ce côté, Cassien se rapproche de Pélage : le dernier mot dans la question du salut revient, en fait, au libre arbitre, observe Tixeront [4]. Cassien insiste, d'autre part, à bon droit et très à propos, sur la *volonté salvifique universelle* de Dieu; mais il ne peut tolérer qu'on s'arrête à l'autre aspect de la volonté divine (*volonté conséquente* selon laquelle Dieu ne veut pas, *de fait* [5], le salut de tous) [6] qui retenait plutôt saint Augustin, préoccupé d'abaisser l'orgueil humain, et aussi de défendre les données de la foi sur l'éternité de l'enfer [7]. Dès lors, Cassien était aussi conduit à nier le regard

[1] *A semetipso. Conf.*, XIII, 12; col. 925. Le mot, qui peut s'expliquer, est entendu, d'après le contexte, dans un sens dangereux.
[2] *Ibid.*, 7-9. — [3] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 278. — [4] *Ibid.*, p. 279.
[5] Ce fait ne rend pas, d'ailleurs, irréelle la volonté " antécédente " dont il vient d'être parlé.
[6] A son point de vue, cette doctrine est un horrible blasphème. *Conf.*, XIII, 7.
[7] Voir ch. XVII, p. 672.

spécialement bienveillant de Dieu pour les élus : la *prédestination* se réduisait à une simple prévision des mérites [1].

Plusieurs des propositions de l'abbé de Saint-Victor seront **condamnées** par le concile d'Orange (529), qui, d'ailleurs, ne prononcera pas son nom. Lui-même, du reste, avait parlé moins en théologien qui présente la doctrine en un système cohérent et précis qu'*en ascète* préoccupé de donner à ses moines une direction pratique. Ce but d'intérêt immédiat explique en partie, sans l'excuser entièrement, l'attitude prise par lui dans ces graves questions. Sa doctrine spirituelle sur tous les autres points reste non seulement orthodoxe, mais fort recommandable.

CHAPITRE XVI.

Théologiens et polémistes secondaires.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note, à chaque auteur.

I. — NICÉTAS DE RÉMÉSIANA [2] (375? — après 402).

Ce personnage sympathique est un de ceux dont la figure a été reconstituée par l'érudition contemporaine. Il était évêque de Rémésiana (Bela-Palanka), petite localité de l'ancienne province de Dacie, dans l'actuelle Serbie, à l'est de Naïssus (Nisch). Il fit à deux reprises le voyage d'Italie (en 398 et en 402). Chaque fois il s'arrêta à Nole pour y rendre visite à Paulin, qui lui fit grand accueil : on a encore la pièce (poème 17) dans laquelle le poète lui souhaite un heureux retour. Ame de missionnaire et d'apôtre, Nicétas était aussi un lettré. Bien qu'habitant une contrée située aux confins des deux civilisations grecque et latine et où les deux langues

[1] Cassien a peu insisté sur ce point dans ses Conférences, mais nous connaissons, par deux lettres que saint Augustin reçut, en 429, de deux amis gaulois (Prosper, *Ep.* 225; Hilaire, *Ep.* 226) quelle était la doctrine alors enseignée en Provence, dans les milieux monastiques. L'influence de Cassien y était prépondérante; leur doctrine est la sienne. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 279-283. Nous la retrouverons plus tard, en parlant du semi-pélagianisme.

[2] **Editions** : Plusieurs des œuvres sont dans *P. L.*, mais dispersées. Voir surtout l'éd. A. E. BURN, *Nicetas of Remesiana*, Cambridge, 1905. **Etudes** : A. E. BURN, *ibid.* — W. A. PATIN, *Niketa Bischof von Remesiana*, Munich, 1909.

devaient se parler, il cultiva surtout le latin, qu'il écrivait, sinon avec élégance, du moins avec clarté.

La liste de **ses œuvres** comprend, semble-t-il, (tout n'est pas également sûr dans cette reconstitution) :

1) Des *Instructions aux catéchumènes* [1], en 6 livres.

2) *Deux sermons?* (sur les Vigiles et sur la Psalmodie) [2].

3) Un écrit *Ad lapsam virginem* (probablement le *De lapsu virginis consecratæ* qui se trouve parmi les œuvres de saint Ambroise) [3].

4) *De diversis appellationibus* (petit traité sur les noms du Christ) [4].

Le plus important de ces écrits est incontestablement le premier, le recueil des **Instructions**, bien qu'il n'en reste que deux livres sur six : le IIIe, conservé en deux parties (*De ratione fidei ; De Spiritus Sancti potentia*), et le Ve (*De symbolo*), qui est une des plus anciennes et des plus importantes explications du symbole baptismal romain : on peut la comparer à celle de Rufin d'Aquilée. Nicétas combattit avec vigueur l'erreur sur le Saint-Esprit; cependant, la polémique occupe une place secondaire dans son œuvre; il est avant tout *catéchiste*, vulgarisant la doctrine "simplici et nitido sermone" [5].

Nicétas avait aussi composé des *hymnes* (perdues), et beaucoup de critiques modernes, après Dom Morin, s'accordent à lui attribuer le **Te Deum** [6]. "Ainsi, dit Mgr Duchesne, cet hymne célèbre, que toute la chrétienté chante à ses heures émues, aurait retenti d'abord dans un coin perdu de l'antique Mésie. C'est la plus belle relique des Eglises qui s'y épanouirent aux temps romains".

II. — CONTEMPORAINS DE SAINT AMBROISE EN ITALIE.

A) Evêques célèbres.

1. *Philastrius*, évêque de Brescia, est surtout connu par son *Liber de hæresibus* [7], écrit entre 383-391. L'auteur compte et décrit 156 hérésies, alors que saint Epiphane, dans son célèbre *Panarion*, n'en énumérait que 80. Saint Augustin, qui jugeait "Epiphane beaucoup plus savant que Philastre", explique ces différences par la diversité de la notion même d'hérésie. Cette notion est particulièrement vague chez Philastrius;

---

[1] *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex. P. L.*, **52**, 847-876.

[2] *P. L.*, **68**, 365-376; **30**, 232.

[3] *P. L.*, **16**, 367-384. — [4] *P. L.*, **52**, 863-866.

[5] GENNADIUS, *De Viris ill.*, 22.

[6] DOM MORIN, *Revue bénéd.*, 1894, p. 49-77, 337-345. Voir aussi *ibid.*, 1907, p. 180-223. Plus récemment, on a attribué le *Te Deum* à saint Vincent de Lérins ou à Prudence.

[7] *P. L.*, **12**, 1111-1302. P. OEHLER, *Corpus hæreseologicum*, Berlin, 1856, I, p. 1-185.

d'ailleurs, son livre n'a aucune valeur littéraire. Il a abondamment puisé dans le Syntagma d'Hippolyte pour les premières hérésies ; il paraît original pour les dernières.

2. *Gaudentius*, évêque de Brescia après Philastrius, a laissé 19 sermons [1], dont le dernier est un éloge de son prédécesseur.

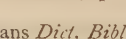
3. *Saint Simplicien* fut le successeur de saint Ambroise à Milan ; les nombreuses lettres qu'il avait écrites sont malheureusement perdues.

4. De *Chromatius d'Aquilée*, ami de Rufin et de saint Jérôme, il reste des fragments sur saint Matthieu (18 *tractatus* sur c. III, 15-17, c. V et VI) [2]. La belle tenue littéraire de ces morceaux fait regretter la perte de l'ensemble de l'œuvre.

B) L'Ambrosiaster [3].

Ce nom désigne, depuis le XVI[e] siècle, l'auteur d'un *Commentaire sur les Epîtres de saint Paul* [4] (à l'exception de l'Epître aux Hébreux), attribué dans la plupart des manuscrits à saint Ambroise. Erasme avait déjà reconnu la fausseté de cette attribution, et aujourd'hui tous les critiques sont d'accord sur ce point [5]. Il est aussi démontré que l'*Ambrosiaster* est lui-même l'auteur d'un autre ouvrage, *Quæstiones veteris et novi Testamenti* CXXVII [6]. Qui est ce **personnage?** Dom G. Morin, qui s'en est spécialement occupé, l'a identifié d'abord (1899) avec un juif converti, *Isaac*, qui, plus tard, apostasia [7]. En 1904, il a proposé le nom d'un préfet de Rome, *Decimius Hilarianus Hilarius*, avec de non moins bonnes raisons que pour le premier [8]. En 1914, enfin, il a songé à *Evagrius* d'Antioche, et il a fait valoir de sérieux motifs de se rallier à cette hypothèse [9], car cette opinion, comme les deux précédentes, reste une hypothèse. Le personnage risque fort de s'appeler longtemps encore l'*Ambrosiaster*.

Quant au **Commentaire de saint Paul,** il est " un des plus importants, le plus important peut-être de ceux qu'ont laissés les écrivains chrétiens de langue latine ", pense G. Bardy [10]. L'auteur n'allégorise pas ; il s'attache à la recherche du sens littéral et " vise à la formation morale de ses lecteurs.... Il expose, il explique, il éclaire, tranquillement, sans grands coups d'aile et sans éclairs de génie " [11]. Il a une certaine tendance à critiquer la conduite des chefs de l'Eglise. On sait, d'autre part, que, pour lui, la dignité épiscopale revenait de droit au plus ancien membre du collège presbytéral [12].



[1] *P. L.*, **20**, 827-1002. Notice dans NIRSCHL, *op. cit.*, II, p. 488-493.
[2] *P. L.*, **20**, 323-368.
[3] Voir G. BARDY, *L'Ambrosiaster*, dans *Dict. Bibl. (supplément)*, col. 225-241.
[4] Commentaria in XIII epistolas B. Pauli, *P. L.*, **17** (45-508), parmi les œuvres de saint Ambroise.
[5] Seul A. Ballerini, dans son édition de saint Ambroise, a encore maintenu ce commentaire comme lui appartenant, 1883.
[6] *P. L.*, **35**, 2213-2416, parmi les apocryphes de saint Augustin.
[7] *Rev. his. litt. rel.*, 1899, p. 97-121. — [8] *Rev. bénéd.*, 1903, p. 113-131.
[9] *Rev. bénéd.*, 1914, p. 1-34. — [10] *Op. cit.*, col. 238. — [11] *Ibid.*, col. 239.
[12] Voir à ce sujet la pensée de saint Jérôme, p. 574-575.

III. — SAINT PACIEN [1].

Saint Pacien, l'évêque de Barcelone (à la fin du IVe siècle) dont saint Jérôme a dit qu'il était " castigatæ eloquentiæ et tam vita quam sermone clarus " [2], est surtout célèbre par la réfutation qu'il fit du novatianisme, dans ses trois *Lettres à Sympronianus* et son *Exhortatorius libellus ad pœnitentiam.*

Sympronianus avait fait parvenir au saint les quatre opuscules qu'il avait composés pour défendre le rigorisme de sa secte, appuyé au fond sur le *De Pudicitia* de Tertullien [3]. Dans **ses lettres,** Pacien le réfute et prouve le droit de l'Eglise de pardonner tous les péchés, droit donné par Jésus-Christ aux apôtres et à leurs successeurs, et non attaché à la sainteté personnelle du ministre [4], droit comportant une vraie rémission et non une simple déclaration. Les évêques qui l'accordent " exercent un pouvoir et un droit, le *jus apostolicum* donné primitivement aux apôtres " [5]. La réalité de la rémission par l'Eglise est insinuée de façon très nette pour une époque où ce problème doctrinal n'était pas encore posé [6].

L'Exhortatorius libellus [7] contient une doctrine analogue à celle du traité *De pœnitentia* de saint Ambroise. Avec autant de fermeté que l'évêque de Milan, saint Pacien établit deux catégories de péchés : les *peccata* (péchés ordinaires) et les *crimina* (ou *peccata mortalia, capitalia*), comprenant l'apostasie, le meurtre, la fornication et de plus " les fautes moindres qui y préparent ou s'y rapportent, comme le conseil de tuer, l'impudicité, quelle qu'elle soit " [8]. Saint Pacien insiste sur la nécessité de se confesser, à un homme évidemment, sans fausse honte, et de se soumettre à la pénitence, qui est publique [9].

Les autres écrits connus de Pacien sont : un sermon sur le baptême [10], peut-être un traité contre les manichéens *(De similitudine carnis peccati)* [11] et un petit opuscule (perdu) contre les mascarades païennes du premier jour de l'an, intitulé *Cervulus.*

IV. — PRISCILLIEN [12]. SES PARTISANS, SES ADVERSAIRES.

Priscillien (340?-385), évêque d'Avila, a donné son nom à une secte qui a groupé en un corps de doctrine diverses

---

[1] *P. L.*, **13.** Etudes (en allemand) de A. Gruber, Munich, 1901, R. Kauer, Vienne, 1902. — [2] *De Viris ill.*, 106. — [3] Voir ci-dessus, p. 233.

[4] Ce pouvoir découle *ex apostolico jure; Epist.* I, 7.

[5] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, p. 326.

[6] Signalons aussi dans la Ire lettre une belle formule, souvent citée : *Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen*, (I, 4). Pour lui donc, comme pour saint Optat, il n'y a de vrai chrétien que le catholique.

[7] *P. L.*, **13,** 1081-1090. — [8] J. Tixeront, *op. cit.*, 328.

[9] La description qu'il en donne rappelle celle de Tertullien. Voir p. 232.

[10] *De baptismo*, *P. L.*, **13,** 1089.

[11] Voir Dom G. Morin, dans les Etudes publiées à Maredsous, 1913, p. 81-150.

[12] Œuvres dans *Corpus* de Vienne 1889 (éd. G. Schepss). — É. Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909. — H. Kuenstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-B., 1905. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, II, p. 231-243.

erreurs anciennes (modalisme sabellien, docétisme, dualisme manichéen et encratisme) et qui a été condamnée par plusieurs conciles (Tolède, 400, et surtout Braga, 563) après avoir longtemps agité l'Espagne. Esprit cultivé et subtil, Priscillien se fit remarquer, vers 370, par des théories doctrinales nouvelles : il gagna des adhérents, spécialement deux évêques qui le sacrèrent évêque d'Avila, vers 380. Condamné à plusieurs reprises, probablement au concile de Saragosse, 380, il en appela enfin à Maxime, qui le fit mettre à mort pour immoralité et magie. Toute la chrétienté fut indignée de cette exécution, et l'évêque d'Ossonoba, *Ithacius* [1], qui y avait eu une part active, fut plus tard excommunié.

Priscillien avait-il enseigné lui-même les erreurs de la secte qui porte son nom, ou du moins posé les principes d'où elles ont été tirées? Les anciens adversaires du Priscillianisme au IVe siècle n'en doutaient pas, et ce qui reste de **ses écrits** (fragment de lettre conservé par Orose, et un résumé — en 90 canons — des Epîtres de saint Paul, retouché par un de ses disciples) confirme leur assertion. Il faut peut-être atténuer certains griefs, en se fondant sur des écrits (il y en a onze) découverts à Wurtzbourg et édités par Schepps (1889), mais ces écrits ne prouvent pas son entière innocence. Du reste, il n'est pas sûr que Priscillien en soit l'auteur; Dom Morin (en 1913) les a revendiqués pour un autre priscillianiste, INSTANTIUS [2]. Ces traités comprennent une apologie de la secte, une requête au Pape Damase (381 ou 382), un mémoire sur les livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, sept homélies et une prière liturgique.

Les principaux **écrivains priscillianistes** sont :

1. *Instantius* (dont il vient d'être parlé).

2. *Dictinius*, évêque d'Astorga, auteur d'un traité célèbre, *La Balance (Libra)*.

3. *Latronianus*, poète.

Des *anonymes divers* ont écrit plusieurs traités connus.

Les **principaux adversaires** *de la secte*, en dehors d'*Ithacius*, déjà cité, furent : les évêques *Olympius* (début du IVe siècle), *Pastor* et *Syagrius* (milieu du Ve siècle, dans la Galice), et *Turribius* (d'Astorga, milieu du Ve siècle).

PAUL OROSE composa, en 414, un mémoire sur les erreurs priscillianistes et origénistes (*Commonitorium de errore priscil-*

[1] C'était un homme violent et sensuel, prévenu contre tout ascétisme, qu'il taxait volontiers d'hérésie.

[2] *Études, textes, découvertes*, I, Paris, 1913, p. 151-205.

lianistarum et origenistarum) et l'adressa à saint Augustin, qu'il vint visiter à Hippone à cette époque même. Saint Augustin y répondit par son *Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas* (415), qui réfute le priscillianisme, mais sommairement, parce que les écrits anti-manichéens avaient déjà épuisé la matière. Dans sa lettre 237 *(ad Ceretium)*, il reproche vivement aux priscillianistes leurs impudentes falsifications et leur loi fameuse : " jura, perjura, secretum perdere noli ".

V. — SAINT OPTAT DE MILÈVE [1].

Saint Optat, évêque de Milève, en Numidie, n'est guère connu que par son intervention, importante d'ailleurs, dans la lutte contre le donatisme, au moment où celui-ci, après Julien l'Apostat, se réorganisait en Afrique, sous l'habile direction de Parménien [2]. Il écrivit, en effet, un traité *Contra Parmenianum*, ou *De schismate donatistarum*, paru vers 366. L'ouvrage, en 6 livres, contient en appendice un dossier, formé entre 330 et 347, de pièces concernant l'élection de Cécilien [3]; plus tard l'auteur y ajouta un 7e livre. Saint Optat réfute principalement le schisme par l'histoire, mais dans deux livres il aborde aussi la discussion doctrinale sur les deux points qui séparaient les donatistes des catholiques : la nature de la véritable Eglise (liv. II) et les conditions de la validité des sacrements (liv. V). Optat est " dans la théologie de l'église et des sacrements, un initiateur dont les idées doivent être étudiées de près. Il n'a pas combattu le donatisme seulement par l'histoire et les faits : il lui a opposé une doctrine dont celle de l'évêque d'Hippone n'est qu'un développement, et dont l'avenir devait un jour consacrer les principes " [4].

L'Eglise pour les donatistes était avant tout la *société des justes :* confondant corps et âme de l'Eglise, Eglise visible et Eglise invisible, ils excluaient le pécheur de son sein et voyaient dans *la sainteté* la grande note de la véritable société

[1] **Editions** : *P. L.*, II. *Corpus* de Vienne, t. XXVI, 1893. — **Etudes** : P. MONCEAUX, *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris, 1920. — P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, p. 86-108.

[2] Voir ci-dessus, p. 380.

[3] Saint Optat ne distingue pas Donat des Cases-Noires et Donat de Carthage, et les historiens récents acceptent cette identification. C'est l'avis de M. Monceaux. La distinction des deux personnages aurait été imaginée par les donatistes eux-mêmes.

[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 257.

chrétienne. Parménien y ajoutait quelques autres caractères *(cathedra, angelus, spiritus, fons, sigillum)* que saint Optat ne manquait pas de revendiquer pour son Eglise ; mais l'évêque de Milève insistait surtout sur deux grandes notes [1] : *la catholicité*, entendue dans le sens géographique et qui fait défaut aux donatistes ; *l'unité*, dont la Chaire de Pierre, établie à Rome, est le centre unique et nécessaire : toutes les Eglises du monde ne sont unies que par leur communion avec elle et c'est par l'échange des lettres de communion *(commercio formatarum)* que cette union se manifeste. Optat reprend la doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise, mais il la précise et la complète. Quant à la *sainteté*, dont se réclament si témérairement les donatistes, Optat prouve qu'elle supporte ici-bas le mélange des bons et des méchants, l'Eglise étant un " corpus mixtum " [2].

Pour la *valeur des sacrements* [3], les donatistes se rattachaient aux erreurs des rebaptisants, défendues par saint Cyprien : ils la faisaient dépendre de la valeur morale du ministre. La question se posait spécialement pour le baptême, mais la réponse a une portée générale. Saint Optat distinguait dans le baptême trois facteurs inégalement nécessaires : la formule trinitaire, la foi dans le sujet qui reçoit et le ministre. Sur ce dernier point, Optat est formel : les ministres ne sont que les instruments de Jésus-Christ ; c'est lui qui agit par cet intermédiaire : les sacrements sont saints par eux-mêmes, indépendamment de la sainteté de celui qui les donne. Sur la *foi du sujet*, Optat est moins précis, et l'on a pu se demander s'il ne niait pas la validité du baptême des hérétiques faute de vraie foi dans le sujet. Il faut plutôt dire qu'il n'a pas assez distingué la *validité* du sacrement, pour laquelle l'intention vraie suffit dans le baptême, et *son efficacité* ou production de la grâce, qui exige, en outre, la foi et l'attrition des fautes chez les adultes. Ces précisions seront données par saint Augustin. Saint Optat est un vrai précurseur du grand docteur d'Hippone et ce mérite suffit à sa gloire.

—⁂—

[1] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.* — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 300-302.

[2] La formule *Sanctorum communionem* que l'on trouve pour la première fois au IVe siècle, a peut-être été imaginée par des cathares (novatiens ou autres). Les catholiques en tout cas lui donnèrent un sens différent du leur, indiquant par là l'union spirituelle des membres de la véritable Eglise. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 299. — [3] *Ibid.*, 308-311.

VI. — AMIS ET DISCIPLES DE SAINT AUGUSTIN EN AFRIQUE.

Saint Augustin, dit Tixeront, était une personnalité trop sympathique et trop puissante pour n'avoir pas beaucoup d'amis et de disciples. Nous venons de parler de **Paul Orose**. Signalons ici les noms de ceux dont il est resté quelque document écrit.

1. D'abord le grand évêque de Carthage, **Aurèle**, mort en 429, auteur d'une lettre circulaire contre les pélagiens, datant de 419 [1].

2. **Capréolus**, † 435, successeur d'Aurèle à Carthage, qui adressa, en 431, une lettre conservée, au concile d'Ephèse, contre Nestorius et, un peu plus tard, réfuta le nestorianisme dans une autre lettre, remarquable aussi, intitulée : " De una Christi, veri Dei et hominis, persona contra recens damnatam hæresim Nestorii " [2].

3. **Evodius**, † 426, év. d'Uzalis, depuis 396 ou 397, a laissé quelques lettres [3] et peut-être un traité *De la foi contre les manichéens* [4].

4. **Saint Alype** [5] fut, avec saint Possidius, le plus intime des amis de saint Augustin. Il était, comme lui, de Tagaste, où il naquit quelques années après 354, date de la naissance d'Augustin. Il fut son élève, à Tagaste même, en 374 ; il le suivit ensuite à Carthage, et le retrouva plus tard à Milan, moins à titre de disciple que d'ami. Il partagea son erreur manichéenne, mais il sut se maintenir chaste et aida même son maître à vaincre ses passions ; celui-ci, d'ailleurs, l'avait aidé lui-même à triompher d'un sot engouement pour les jeux du cirque [6]. Après la conversion d'Augustin, il le suivit à Cassiciacum (oct. 386-mars 387) et il figure comme interlocuteur dans deux des opuscules philosophiques écrits alors (*Contra Academicos; De ordine*). Il reçut le baptême avec lui à Pâques 387, le suivit en Afrique, partagea sa vie ascétique à Tagaste vers 390, à peu près en même temps que lui était ordonné à Hippone. Au cours d'un voyage qu'il fit en Palestine à cette époque, il vit S. Jérôme à Bethléem et à son retour parla de ses travaux exégétiques à Augustin. Il fut bientôt élu évêque de Tagaste, après 394, tandis qu'Augustin montait, de son côté, sur le siège d'Hippone. Les deux évêques restèrent toute leur vie intimement liés, partageant leurs joies, leurs peines et leurs luttes. Saint Paulin de Nole ayant demandé à Alype de lui raconter sa vie, Augustin craignit que l'évêque de Tagaste, dans son autobiographie, ne raconte encore plus l'histoire de l'évêque d'Hippone que la sienne propre ; il s'offrit en conséquence à narrer lui-même à Paulin l'histoire d'Alype qu'il connaissait si bien, mais la lettre écrite à ce sujet est perdue. Alype dut mourir dans les environs de 430. Son œuvre littéraire se réduit à la part qu'il eut aux dialogues signalés plus haut.

---

[1] *De damnatione Pelagii atque Cœlestii hæreticorum ; P. L.*, **20**, 1009-1014.

[2] Les deux lettres sont dans *P. L.*, **53**, 843-858.

[3] Dans la correspondance de S. Augustin, et lettre éditée par D. Morin, *Rev. bén.*, 1896, p. 481-486. — [4] *P. L.*, **42**, 1139-1154.

[5] Voir V. Bardet, *Un ami de saint Augustin* dans *Revue august.*, 1904, t. IV, p. 56-62, 135-145, 228-243, 333-349.

[6] *Confess.*, l. VI, c. VII-VIII, 11-13.

5. **Saint Possidius**[1]. Saint Possidius déclare, dans la vie de saint Augustin, connaître lui-même une dizaine d'évêques sortis des monastères fondés par l'évêque d'Hippone : "Nam ferme decem, quos ipse novi, sanctos ac venerabiles viros, continentes et doctissimos, beatus Augustinus diversis Ecclesiis, non nullis quoque eminentioribus, rogatus dedit"[2]. L'**auteur** de cette phrase possédait lui-même toutes les qualités qu'il reconnaît à ses confrères : il fut même entre tous aimé par le grand évêque, dans la familiarité de qui il vécut durant près de quarante ans, d'abord comme moine à Hippone, puis comme prêtre de son Eglise, et même dans la suite, après son élévation, vers l'an 397, au siège le plus important de Numidie, l'évêché de Calame. Il était assez considéré pour être, à la conférence de 411, avec Aurèle et Augustin, l'un des sept évêques qui représentaient l'Eglise catholique en présence des donatistes. Il prit part à toutes les luttes religieuses de son époque aux côtés de son maître et ami. En 430, chassé de Calame, par l'arrivée des barbares dans cette ville, il se réfugia à Hippone, où il put assister aux derniers moments de saint Augustin. Il fut en 437 expulsé de son siège par l'arien Genséric. On ignore la date précise de sa mort.

Saint Possidius eut surtout l'honneur d'être le premier **biographe** du grand docteur. Sa *Vie d'Augustin*[3] est, avec une liste qu'il dressa de ses livres, traités et lettres[4], un des plus précieux documents que nous possédions sur l'activité apostolique et les vertus du saint évêque. Elle fut surtout écrite dans un but d'édification et se fait remarquer, sinon par la splendeur du style, du moins par le parfum de piété qu'on y respire autant que par l'admiration respectueuse du disciple et la sincérité du narrateur. Elle comprend 31 petits chapitres, consacrés, huit à la vie d'Augustin jusqu'à l'épiscopat (1-8), dix à ses polémiques avec les hérétiques (9-18), neuf à ses vertus (19-27); enfin, quatre à ses derniers jours et à sa mort (28-31). L'auteur est un témoin des mieux informés : "Quæ in eodem vidi, ab eoque audivi, minime reticere debeo"; et il promet d'user dans son œuvre d'une foi non feinte : "Fide non ficta... de prædicti venerabilis viri et exortu et procursu et debito fine, quæ per eum didici et expertus sum, quam plurimis annis ejus inhærens caritati, ut Dominus donaverit, explicandum suscepi"[5].

—⁘—

[1] Dom Ceillier, *Hist. gén. aut. sacrés*, t. IX, 562 sq.
[2] *Vita S. Aug.*, c. 9.
[3] *P. L.*, **32**, 33-66. Edit. crit. récente par Weiskotten, Princeton, 1919.
[4] *Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini; P. L.*, **46**, 5-22.
[5] *Vita S. Aug.*, præfatio.

CHAPITRE XVII.

Saint Augustin.

Bibliographie spéciale sur S. Augustin.

1° **Editions**: *P. L.*, 32-47 (édit. des bénéd. Blampin et P. Coustant, 1679-1700; préface générale de Mabillon). Voir A.-M.-P. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903. — Le *Corpus* de Vienne a déjà publié une nouvelle édition critique de beaucoup d'écrits de S. Augustin. — *Traductions françaises* des *Œuvres complètes* par Raulx et Poujoulat, 17 vol., Bar-le-Duc, 1872; par Péronne et autres collaborateurs, 32 vol., Paris, 1872. — D'autres éditions et traductions spéciales seront indiquées en note à propos des ouvrages qui en sont l'objet.

Choix de textes : F. Mayr, O. S. A., *Divus Augustinus, vitæ spiritualis magister*, Pavie (XVIII[e] s.); trad. fr., P. Laurent, A. A., Paris, 1890. — A. Tonna-Barthet, O. S. A., *De vita christiana libri* VII, Rome, 1917. — L. Bertrand, *Les plus belles pages de S. Augustin*, Paris, 1914.

2° **Etudes générales** : Ceillier, *Hist. des auteurs eccl.*, Paris, 1774, t. IX. — Fessler-Iungmann, *Institutiones patrologiæ*, t. II, p. 250-405. — E. Portalié, *Augustin (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2268-2472 (étudie : I. Vie : 2268-2286; II. Œuvres : 2286-2317; III. Doctrine : 2317-2462; IV. Autorité de S. Augustin : 2462-2472. — O. Bardenhewer, *Geschichte*, t. IV, 1924, p. 434-511. — P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 519-564.

3° **Histoires et Biographies** : Outre S. Possidius (voir ci-dessus, p. 596), Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XIII, Paris, 1710 (2[e] éd.). C'est d'après cette étude encore inédite que fut composée par les bénédictins la *Vita S. Aur. Augustini* (*P. L.*, 32, 65-578). — Poujoulat, *Histoire de S. Augustin, sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie*, Paris, 3 vol. 1845-1846 (2[e] éd., 2 vol. 1852). — Ad. Hatzfeld, *S. Augustin* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1897. — C. Wolfsgruber, O. S. B., *Augustinus* (en allemand), Paderborn, 1898. — G. V. Hertling, *Augustin* (en allemand), Mayence, 1902. — L. Bertrand, *S. Augustin*, Paris, 1913; *Autour de S. Augustin*, Paris, 1922. — P. Guilloux, *L'âme de S. Augustin*, Paris, 1922. — C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Paris, 1920. — Vies protestantes : Fr. Böhringer, Zurich, 1845; 2[e] éd., 2 vol., Stuttgard, 1877-1878; C. Bindemann, 3 vol., Leipzig, 1844-1869.

4° **Controverses** : C. Douais, *S. Augustin contre le manichéisme de son temps*, Paris, 1895. — P. Monceaux, *S. Augustin et le donatisme* (t. VII de l'*Hist. litt. Afr. chrét.*), Paris, 1923. — P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1920. — L. de Mondadon, *Bible et*

Eglise dans l'apologétique de S. Augustin, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1911, p. 209-239, 441-457, 546-569. — PETAU, *De pelagianorum et semipel. hæresi*, Paris, 1643. — H. NORIS, *Hist. pelagiana...*, Padoue, 1673.

5° **Philosophie** : F. NOURRISSON, *La philosophie de S. Augustin*, Paris, 1865. — CARD. ZIGLIARA, O. P., *Della luce intellettuale e dell' ontologismo, secondo la dottrina dei santi Agostino, Bonaventura e Tommaso*, Rome, 1874, 2 vol. — GRANDGEORGE, *S. Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896. — J. MARTIN, *S. Augustin* (Coll., *Les grands philos.*), Paris, 1901. — C. BOYER, *L'Idée de Vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1920. — MGR GRABMANN, *Die göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkentniss, nach Augustinus*, Münster-in-W., 1924. — M. GEYSER, *Aug. und phänomenologische Religions-philosophie gegenwart*, Münster-in-W., 1923. — G. COMBÈS, *S. Aug. et la culture classique*, Paris, 1927; *La doctrine politique de S. Aug.*, Paris, 1927.

6° **L'exégète et le prédicateur** : BOSSUET, *La défense de la tradition et des SS. Pères* (contre l'*Hist. critique des commentateurs du Nouv. Test.*, de Richard Simon, parue en 1693). — DOUAIS, *S. Aug. et la Bible*, dans *Rev. Bibl.*, 1893, p. 62-81, 351-377; 1894, 110-135, 410-432. — COLINCAMP, *Etude critique sur l'œuvre oratoire de S. Aug.*, Paris, 1848. — A. RÉGNIER, *La latinité des sermons de S. Aug.*, Paris, 1887. — A. DEGERT, *Quid ad mores ingeniaque afrorum cognoscenda conferant S. Aug. sermones*, Paris, 1894. — Voir aussi G. LONGHAYE, *La prédication*, p. 149-186 (Etudes, 1888, t. 43).

7° **Etudes générales sur la théologie de S. Aug.** : Outre E. Portalié, SCHWANE, *Hist. des dogmes*, trad. Degert. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, t. II, p. 354-512. — J. B. FAURE, *Annotationes in Enchiridion*, Rome, 1755 (2e éd., 1847). — Voir aussi tous les grands théologiens.

8° **Quelques sujets spéciaux** : C. VAN CROMBRUGGE, *La doctrine christologique et sotériologique de S. Aug. et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1904, 2 articles. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, ch. XV et XXII. — O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus*, Munich, 1892. — J. RIVIÈRE, *La justification*, dans *Dict. théol.*, col. 2098 sq. — A. D'ALÈS, *La prédestination*, dans *Dict. Apol.*, col. 205-216. — G. PHILIPS, *La raison d'être du mal d'après S. Augustin* (Coll. *Museum Lessianum*), Louvain-Paris, 1927. — P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, passim. — P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 422-453. — E. TARCHIER, *Le sacrement de l'Eucharistie d'après S. Aug.*, Lyon, 1904. — M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après S. Aug.*, Lyon, 1906. — F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927.

9° **Morale et ascétique** : ANGELUS CUPETIOLI (G. GUALDO, théâtin), *Theologia contemplativa et moralis*, 3 in-fol., Venise, 1737. — GROU, *Morale de S. Augustin, surtout d'après les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1786. — J. MARTIN, *Doctrine spirituelle de S. Augustin*, Paris, 1901. — E. X. EGGERSDORFER, *Der h. Augustinus als Paedagoge und seine Bedeutung für die geschichte der Bildung*, Fribourg-en-B., 1907. — J. MAUSBACH, *Die Ethik des h. Augustinus*, Fribourg-en-B., 1909. — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, p. 270-344. — B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de S. Augustin*, Paris, 1925.

Voir, en outre, de nombreux articles dans les revues.

ARTICLE I.
VIE ET ŒUVRES DE CONTROVERSE.

I. — VIE JUSQU'AU BAPTÊME (354-387).

Le plus grand docteur de l'Eglise, Aurelius [1] Augustinus, naquit le 13 novembre 354, en Numidie, à Tagaste (aujourd'hui Souk-Ahras, au sud de Bône), d'une **famille** de condition moyenne. Son père, Patrice [2], était païen; il ne reçut le baptême qu'au moment de mourir, en 371. Sa mère, Monique, était chrétienne et devait avoir sur la direction de sa vie l'influence la plus décisive. Nous connaissons encore de sa famille son frère Navigius, père de deux religieuses du couvent que dirigeait, près d'Hippone, une sœur d'Augustin, dont nous ignorons le nom.

Après la fréquentation des *écoles* élémentaires de Tagaste, Augustin alla étudier les belles-lettres à Madaure (de 365 à 369). Il passa toute sa seizième année à Tagaste dans l'oisiveté, tandis que son père recueillait les fonds nécessaires pour lui faire poursuivre ses études à Carthage. Il s'y rendit, en effet, en 370, grâce à l'appui de son compatriote Romanien, qui devait plus tard lui confier l'éducation de son fils, Licentius, et pendant quatre ans (370-374) il y compléta cette formation générale supérieure, qui devait lui ouvrir la carrière du forum ou de l'enseignement [3]. Ses cours achevés à l'âge de vingt ans, il opta pour **l'enseignement**, et resta douze ans dans cette profession, 374-386. Il enseigna d'abord à Tagaste, la grammaire sans doute. Son compatriote Alype s'attacha depuis lors à lui à titre de disciple et le suivit bientôt à Carthage. Augustin y professa la rhétorique pendant huit ans (375-383), vint en Italie en 383, et après un bref séjour à

---

[1] Ce nom d'*Aurelius* lui est donné par les contemporains; Augustin ne le prend jamais lui-même.

[2] Bien que sa fortune fût modeste, il était *curiale* à Tagaste (membre de la curie municipale).

[3] L'éducation au IVe siècle comprenait déjà trois degrés, ainsi répartis : une première formation élémentaire apprenait à l'enfant à lire, écrire, compter; de douze à seize ans, le grammairien lui donnait une connaissance théorique de la langue et lui faisait lire les historiens et les poètes; enfin, de seize à vingt ans il se mettait à l'école des rhéteurs et des philosophes. Voir DAREMBERG et SAGLIO, *Educatio*, dans *Dict. des Antiquités*, II, p. 483. Les *Confessions* de S. Augustin font de fréquentes allusions à ces trois stades de l'enseignement classique (l. I-III).

Rome, il concourut pour une chaire de rhétorique de Milan, qu'il obtint en effet du préfet Symmaque. Il occupa ce poste jusqu'en septembre 386, date où il donna sa démission pour des raisons de santé et plus encore pour des motifs d'ordre moral.

Cette rapide carrière du brillant professeur n'offre rien de saillant au dehors. L'immense intérêt qui s'y rattache se porte tout entier sur la **crise religieuse** qui tourmenta l'âme d'Augustin durant cette période de sa vie et qu'il a expliquée avec tant d'émotion et de sincérité dans ses immortelles *Confessions*. Il importe d'autant plus d'en bien préciser la nature et les étapes que des critiques récents l'ont parfois défigurée.

A) **La déchéance.** Augustin avait été inscrit, dès son enfance, au catéchuménat catholique par sa mère, qui prit soin de l'instruire des éléments de la religion [1]. De cette éducation maternelle, il garda toujours l'impression que le Christ est l'unique instrument de salut. Le nom du Christ fut même bientôt à peu près tout ce qui lui resta de sa première formation chrétienne. L'enseignement païen de ses maîtres de Madaure lui en avait fait oublier une bonne part. L'**éveil des passions,** durant sa fatale seizième année, acheva de l'émanciper de l'influence maternelle. Le séjour de Carthage fut plus délétère encore, au point de vue des croyances comme des mœurs [2]. Cependant Augustin garda toujours plus de retenue que la plupart de ses camarades, et depuis 371-372, date où il connut la mère d'Adéodat, à qui il fut constamment fidèle, il mena une vie assez rangée : son union, bien que condamnée par l'Eglise, était tolérée, sinon reconnue par l'Etat [3]. Dès 373, un an avant la fin de ses études, il n'était déjà plus chrétien que de nom. Il fréquentait encore les églises en certaines fêtes, mais sans y prier ; son âme était livrée à l'amour sensuel et aux préoccupations profanes. Dans de telles dispositions, les causes les plus aptes à lui faire du bien pouvaient devenir un principe de mal. Ce fut le cas de la doctrine de la *sagesse*, qui

[1] *Confess.*, l. I, c. XI, 17. Dans une maladie, il demanda le baptême. Sainte Monique elle-même préféra le retarder. *Ibid.*

[2] Il faut éviter à ce sujet un double excès : exagérer les aveux en ne tenant aucun compte des sentiments de l'évêque qui les fait dix ou vingt ans plus tard ; nier les faits cités, à cause de tels sentiments. Les anciens rationalistes sont tombés dans la première erreur ; des modernes penchent vers la seconde.

[3] Le *concubinage* était toléré par l'Etat, mais non point par l'Eglise, comme le prétend Loofs.

lui fut alors révélée et qui devint pour lui l'occasion d'une déchéance plus complète et plus dangereuse encore, au point de vue religieux, celle de l'esprit.

C'est dans l'*Hortensius* de Cicéron qu'il apprit à connaître la sagesse. Ce dialogue, qu'il lut à l'âge de dix-neuf ans, lui montrait que la recherche du vrai est l'unique objet digne d'occuper une vie. L'amour de la vérité le saisit à l'instant et ne devait jamais s'éteindre en lui [1]. Mais cette passion, en elle-même si bienfaisante, l'entraîna hors de sa voie dès les premiers pas qu'il fit à la poursuite de son idéal. Le souvenir du Christ de sa mère lui fit d'abord ouvrir les Ecritures, mais leur simplicité le choqua. Les **Manichéens**, au contraire, beaux parleurs, qui répétaient sans cesse : " vérité! vérité! ", remplaçaient la foi par la science et conservaient le Christ dans leur système, réussirent à le gagner [2]. Il resta neuf ans dans leur secte, à titre de simple auditeur. S'il n'accepta jamais toute leur doctrine, il admit du moins leurs principes fondamentaux : tout est matière, même Dieu; le mal est une substance séparée et vivante; l'âme humaine est une partie de la divinité [3]. De nombreuses difficultés scientifiques heurtaient son esprit. Il fit néanmoins crédit à la secte. Bien plus, avec l'ardeur d'un néophyte, il attaquait le christianisme *miserrima et furiosissima loquacitate* [4]. Il convertit à son erreur ses amis, Alypius, Romanien, d'autres encore [5]. Il était au fond de l'abîme. Sa mère, qui l'avait d'abord chassé de sa maison quand il revint de Carthage, consentit à le recevoir, mais ne cessa de pleurer ses désordres [6]. Tant de larmes furent exaucées.

B) **La voie du retour.** Les manichéens avaient longtemps calmé les inquiétudes scientifiques d'Augustin en le renvoyant à Fauste, leur évêque de Milève, que l'on disait capable de répondre à toutes les objections. Celui-ci vint à Carthage en 382, et pressé par les questions d'Augustin, il dut lui avouer sa propre ignorance [7]. Le charme était rompu, et le fils de Monique prit aussitôt la secte en dégoût, sans toutefois la quitter encore. La passion de la vérité qui l'y

---

[1] *Confess.*, l. III, c, IV, 7. — [2] *Ibid.*, c. VI, 10 sq.
[3] *Ibid.*, l. III, c. VII, 12-14; l. IV, c. XV, 24-27; l. V, c. X, 18-20; l. VII, c. IV, 6.
[4] *De dono persev.*, c. XX, 53.
[5] Par exemple celui dont il déplora alors le retour, au moment de la mort, à la foi chrétienne. *Confess.*, l. IV, c. IV, 7-9.
[6] *Confess.*, l. III, c. XI-XII, 19-21. " Fieri non potest ut filius istarum lacrimarum pereat ", avait dit à Monique un pieux évêque. *Ibid.*, c. XII, 21.
[7] *Confess.*, l. V, c. V-VII, 8-13.

avait entraîné allait maintenant par étapes le ramener à la foi de son enfance, mais de constantes déviations entravaient sa marche à chaque pas.

1. Commencé par les aveux de Fauste, à Carthage, 382, continué par la constatation que fit Augustin à Rome, 383, de l'immoralité des chefs, cet **abandon du manichéisme** ne fut définitif qu'à Milan, où le rhéteur comprit, en écoutant saint Ambroise donner de l'Ancien Testament une exégèse spiritualiste fort sensée, que le catholicisme n'était pas aussi inepte que le prétendaient les manichéens [1]. Sans faire aucune démarche officielle, il recommença donc à se considérer *comme catéchumène de l'Eglise*, vers 384. Cependant cette adhésion était provisoire et imparfaite. Une première déviation allait, dès ce premier pas, l'arrêter sur le chemin du retour. Après la désillusion manichéenne, le probabilisme de la *Nouvelle Académie* s'était infiltré en son âme et l'empêchait maintenant de se donner pleinement au Christ. Sans être un vrai sceptique, il doutait qu'on pût trouver avec certitude la voie de la sagesse [2].

2. Un nouveau pas en avant fut fait par Augustin, lorsqu'il reconnut, vers 385, la nécessité pour la pleine possession de la vérité, d'*une autorité* distincte de la seule raison, l'Ecriture ou l'Eglise. C'était admettre de fait le bien fondé de la foi ou la vérité de l'Eglise catholique, et renoncer implicitement au probabilisme [3]. C'était, en un mot, **la conversion de l'esprit**, qu'il faut décidément placer, dit C. Boyer, non seulement avant la scène du jardin, mais avant même la lecture des philosophes néo-platoniciens, au cours de 385. Beaucoup de difficultés d'ordre intellectuel subsistaient cependant. Augustin avait la foi ; il lui manquait la science. Les écrits des platoniciens (entendre : néo-platoniciens, de Plotin surtout) qu'il lut alors, grâce aux traductions du rhéteur Victorin [4], lui furent à ce sujet d'un grand secours [5]; ils complétèrent l'action discrète et lente des prédications de saint Ambroise. Il y apprit, en particulier, la bonté fondamentale de tout être, ce qui le mettait en état de réfuter directement les manichéens, et l'existence des réalités spirituelles, incorporelles. Le monde intelligible des platoniciens l'aida à concevoir le Verbe. Du reste, il corrigeait leurs doctrines par le christianisme, quand il y avait lieu. Mais les philosophes, si utiles à ce point de vue, le remplirent d'une suffisance et d'une prétention intellectuelle, qui l'éloignaient encore du terme. L'orgueil de l'esprit, exalté par la philosophie, amenait une nouvelle déviation [6].

3. Ce n'est qu'en septembre 386 qu'eut lieu la **conversion totale**, celle du cœur. Le point de départ de ce nouveau progrès d'Augustin fut la connaissance du mystère de *l'Incarnation*, dont le sens exact lui avait échappé jusque-là, et dont la révélation (début de 386, sans doute), lui montrant dans le Christ la vraie voie du salut, contribua beaucoup à le guérir de l'orgueil [7]. Les Ecritures, qu'il lut alors, l'émurent profondé-

[1] *Confess.*, l. V, c. XIV, 24-25. — [2] *Ibid.*, l. VI, c. IV, 6.
[3] *Ibid.*, l. VI, c. V, 7. Voir Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 60 sq.
[4] Sur Marius Victorin, voir ci-dessus, p. 321.
[5] *Confess.*, l. VII, c. IX, 13.
[6] Voir Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 72-122.
[7] *Confess.*, l. VII, c. XVIII sq.

ment, surtout saint Paul [1]. Cependant il hésitait toujours à accomplir les renoncements que la grâce lui demandait. Sous l'influence de la philosophie peut-être, certainement des Evangiles et de saint Paul, il se sentait, en effet, attiré dès lors *vers un état supérieur de vie chrétienne*, comportant, avec le célibat, l'abandon de sa position mondaine, qui l'empêchait d'être tout à Dieu [2]. Le lien charnel était le principal obstacle. La mère d'Adéodat, renvoyée en vue du mariage régulier que préparait Monique [3], avait été remplacée par une autre concubine. Augustin fut durant toute cette année 386 torturé par ces aspirations supérieures de son âme, qu'entravait, d'autre part, tout "le poids" de sa chair [4]. Le récit de la conversion du rhéteur Victorin, que lui fit alors le prêtre Simplicien, aviva ses désirs [5] sans emporter la volonté [6]. Les vies des moines (en Egypte — saint Antoine, — à Trèves, à Milan), que lui raconta, un jour de septembre 386, un officier du palais impérial, Pontitien, préparèrent immédiatement le coup de la grâce [7]. A la suite de cette visite, il se retira au jardin, en proie à la plus vive émotion, l'âme déchirée, plus divisée que jamais [8]. Après une longue agonie, sur une invitation providentielle [9], il ouvrit l'Écriture au hasard, pour lire dans saint Paul, un appel à la continence [10]. A l'instant toute lutte cessa : une volonté nouvelle, aussi calme que ferme, était née. Il renonça aussitôt au mariage, et quelques jours plus tard (fin septembre 386) à sa profession.

C) **Le néophyte.** Augustin ne tarda pas à se rendre à **Cassiciacum,** près de Milan, dans la villa de son ami Verecundus, où il put jouir pendant plusieurs mois, d'octobre 386 à mars 387, des avantages de la solitude, refaire une santé délabrée et rechercher de toute son âme cette union à Dieu pour laquelle il avait tout sacrifié. Parmi les personnes qui l'y accompagnaient, nous signalerons surtout, avec Monique, Alype et deux autres de ses disciples, Licentius et Trygetius, dont les noms paraissent dans les dialogues [11]. La

[1] Il faut signaler aussi l'action discrète de sainte Monique qui était venue rejoindre Augustin à Milan. Celui-ci avait quitté l'Afrique à son insu. *Confess.*, l. V, c. VIII, 14-15.

[2] *Confess.*, l. VI, c. XI, 18-20. Voir J. MARTIN, *Doctrine spirit.*, p. 13.

[3] *Ibid.*, l. VI, c. XIII, 23.

[4] Pondus hoc, consuetudo carnalis. *Confess.*, l. VII, c. XVII, 23. Mes anciennes amours "*secouaient ma robe de chair, succutiebant vestem meam carneam*", déclare-t-il plus loin, *Ibid.*, l. VIII, c. XI, 26.

[5] *Ibid.*, l. VIII, c. I-IV, 1-9.

[6] *Ibid.*, l. VIII, c. V, 10-12. Admirable description de la lutte entre l'homme spirituel et l'homme charnel.

[7] *Confess.*, l. VIII, c. VI-VII, 13-18. — [8] *Ibid.*, c. VIII-XI, 19-27.

[9] La voix d'un enfant disant : *Tolle, lege ; tolle, lege. Ibid.*, c. XII, 29.

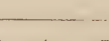
[10] "Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et æmulatione ; sed induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis." *Rom.*, XIII, 13-14.

[11] Le groupe comprenait 9 personnes. *De beata vita*, 6. Licentius était le fils de Romanien, et Trygetius, un autre jeune compatriote de Tagaste. Il y avait encore là avec Augustin, son fils, Adéodat, son frère Navigius et deux jeunes cousins. — Sur le séjour à Cassiciacum, voir *Confess.*, l. IX, c. III-IV.

philosophie tenait une grande place dans les préoccupations du petit cénacle. Augustin continuait, en effet, l'éducation de ses jeunes élèves par des causeries philosophiques avec eux ou avec Alype. Nous en avons un fidèle écho dans les dialogues *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, qui datent de cette époque. Dans les *Soliloques*, Augustin nous livre ses propres réflexions intérieures, et elles rentrent dans le même cadre par leur tendance générale.

Depuis une trentaine d'années, des critiques ont conclu de l'examen de ces écrits qu'Augustin alors était seulement **converti au néo-platonisme** et qu'il n'adhéra vraiment au christianisme que plus tard vers 390 environ [1]. *Cette thèse est insoutenable.* Non seulement le texte des *Confessions* et le fait de la réception du baptême en 387 s'y opposent absolument, mais les écrits mêmes de Cassiciacum prouvent la réalité de la foi au Christ et de la piété chrétienne, qui animaient le groupe. La philosophie même dont il y est question " est synonyme de vie chrétienne, de contemplation chrétienne, ou simplement de christianisme ", dit C. Boyer [2]. Elle a, d'ailleurs, pour objet les fondements mêmes de la religion (certitude, bonheur en Dieu, Providence). Elle n'est pour Augustin qu'un moyen de s'unir à Dieu. Le ton de tous ces écrits, sans excepter les *Soliloques*, diffère, il est vrai, de celui des Confessions ; c'est qu'Augustin n'a pas encore atteint les sommets de la perfection où il sera dix ans plus tard (il n'est même pas baptisé !), mais il y tend de toute son âme. Sans doute aussi compte-t-il trop sur l'efficacité de son effort philosophique pour atteindre une paix qu'il exagère. Les *Rétractations* corrigeront certains désirs que cet état d'esprit entretenait en lui : l'auteur niera surtout ici qu'il soit possible d'obtenir en ce monde, par la sagesse, une vraie béatitude.

Saint Augustin avait fait connaître par lettre sa détermination et son état d'âme à saint Ambroise, qui lui avait recommandé la lecture d'Isaïe. Il revint à Milan au carême de 387, se fit inscrire parmi les *competentes*, et à Pâques, avec Adéodat et Alype, reçut **le baptême** [3] des mains du grand évêque, qui avait, par le charme de son éloquence et l'élévation de sa pensée, discrètement préparé sans le savoir, le retour à l'Eglise de celui qui devait en être le plus puissant docteur.



[1] Thèse insinuée par Harnack, présentée par Loofs (*Realencyclopädie*, II, 1897) longuement défendue par le protestant L. Gourdon (Cahors, 1900), W. Thimme (Berlin, 1908), et reprise par P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* : I. *Du manichéisme au néo-platonisme*, Paris, 1918 (œuvre très documentée, mais tendancieuse). Voir E. Portalié, *op. cit.*, 2273-2275. Ch. Boyer, *op. cit.* (tout l'ouvrage est consacré à la réfutation de la thèse critique).

[2] *Ibid.*, p. 156. — [3] *Confess.*, l. IX, c. V-VI, 13-14.

II. — VIE APRÈS LE BAPTÊME (387-430). APERÇU GÉNÉRAL.

Saint Augustin ne semble pas avoir quitté Milan aussitôt après son baptême. C'est à l'automne seulement de 387, que nous le trouvons à **Ostie,** prêt à s'embarquer pour l'Afrique, lorsque sainte Monique mourut, après avoir eu la consolation non seulement de le ramener à la foi, mais d'être associée, à Ostie même, à l'une de ces grâces surnaturelles dont Dieu se plaît à favoriser les âmes d'élite [1]. " Aucune littérature, dit Portalié, n'a des pages d'un sentiment plus exquis que le récit de cette mort bénie et de la douleur d'Augustin " [2]. A la suite de ce deuil, il prolongea son séjour en Italie, à Rome.

Rentré à *Tagaste,* à la fin de 388, il vendit tous ses biens, les distribua aux pauvres et dans l'une de ses propriétés aliénées fonda un monastère [3]. Appelé au sacerdoce par surprise, à **Hippone** [4] (début de 391), il se consola de la perte de la solitude par la création d'un nouveau couvent, dans les dépendances de l'Eglise. L'évêque Valère lui confia le ministère de la prédication [5], dont il ne pouvait s'acquitter lui-même. Notons encore parmi les travaux du nouveau prêtre : 1) la réfutation des Manichéens; 2) la participation au concile plénier d'Afrique [6] tenu à Hippone en 393 ; 3) la suppression des banquets dans les chapelles des martyrs [7]. — En 395, l'évêque Valère le prit pour coadjuteur, et l'année suivante, à sa mort, Augustin le remplaçait sur son siège.

Le nouvel évêque avait alors quarante-deux ans. Les années écoulées depuis sa conversion avaient achevé d'établir **son âme** dans les *hauteurs morales* où nous le montrent les *Confessions* (écrites au début même de son épiscopat) et dont jamais il ne descendit. Tout à Dieu par la charité, dans la joie et la paix intérieure, il pouvait alors développer [8] sa distinction célèbre entre *frui* et *uti* [9], qui forme le noyau du livre I du *De Doctrina christiana,* écrit à cette époque : " Frui

---

[1] *Ibid.*, c. X, 23-26. — [2] *Ibid.*, c. VIII-XIII, 17-37. E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2275.

[3] *Epist.*, 126, n. 7 ; 157, n. 39 ; et *Epist.*, 17, n. 5. — [4] *Serm.*, 355, n. 2.

[5] Le résumé de cette prédication nous est resté dans le *De Genesi ad litt. liber imperfectus,* et le *De Sermone Dom. in monte.* Voir p. 638, 639.

[6] Il y prononça un discours important, qui, moyennant quelques additions, est devenu le *De fide et symbolo. P. L.*, 40, 181-192.

[7] *Epist.*, 22 et 29.

[8] Les traits suivants, sur lesquels nous reviendrons à propos de la doctrine, sont signalés ici à cause de leur signification psychologique, pour le début de l'épiscopat. — [9] Déjà proposée dans *De quæst.* LXXXIII, q. 30.

enim est amore alicui rei inhærere propter seipsam.... Res quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.... solo Deo fruendum.... cæteris autem utendum est "[1]. Cette union d'Augustin à Dieu était accompagnée des clartés surnaturelles les plus vives sur les plus profonds mystères, surtout sur celui de la Trinité, qui depuis 400, fut durant quinze ans, l'objet de ses méditations quotidiennes[2]. Alors aussi, il comprit la nécessité d'attribuer tout à Dieu dans l'œuvre de la justification, même cet *initium salutis*[3] qu'il avait d'abord cru pouvoir réserver à l'homme, dans des écrits dont devaient abuser un jour les semi-pélagiens, qu'il lui faudrait réfuter.

Augustin en devenant évêque ne changea rien à ses habitudes antérieures. Il tenait en particulier à la **vie monastique.** Aussi transforma-t-il sa maison épiscopale en couvent, et soumit-il ses clercs à la pauvreté et à une règle religieuse. Un grand nombre de ses disciples, les uns devenus évêques (Alype, à Tagaste; Sévère, à Milève; Evodius, à Uzala; Urbanus, à Sicca; Profugus, à Cirta, etc.), les autres restés simples moines, établirent des couvents analogues dans divers diocèses. Augustin fut donc le patriarche de la vie religieuse dans l'Afrique du Nord, en même temps que le réformateur du clergé. Les invasions des Vandales, vers 430, ruineront en partie cette grande œuvre. C'est un *anachronisme* de rechercher, comme on le fit au Moyen-Age en d'interminables discussions, si Augustin fonda des ermites ou des clercs réguliers, ou les deux successivement, ces distinctions étant inconnues au Ve siècle. Ce qu'il établit, c'est *la vie religieuse* sous la forme cénobitique[4]. La règle que suivaient ses couvents est inconnue. On en retrouve cependant quelques éléments essentiels dans les deux sermons intitulés : *De vita et moribus clericorum suorum* (Serm. 355-356)[5]. D'autre part, Possidius signale, parmi les plus éclatantes vertus du saint évêque, son extrême pauvreté et simplicité en tout, son austérité rigoureuse, excessive même, et une charité qui lui faisait vendre les vases sacrés pour racheter les captifs : telles devaient être aussi celles qu'il exigeait des siens. La fameuse *lettre 211*[6],

[1] *De doct. christ.*, l. I, c. IV, V, XXII. — [2] *De Trinit.*, l. I, c. III, 5.
[3] *De div. quæst. ad Simplicianum.* Voir sur ce point, p. 665.
[4] Voir E. PORTALIÉ, *Augustin (Règle de saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2472 sq.
[5] *P. L.*, **39**, 1568-1574, 1574-1581. Voir art. IV, p. 684.
[6] *Epist.*, 211; *P. L.*, **33**, 958-965. Ce sont les numéros 5-16 (*ibid.*, col. 960-965) qui ont été adaptés à la vie des moines. Texte ainsi transformé, dans *P. L.*, **32**, 1377-1384.

écrite en 423, qui est devenue la *Règle de saint Augustin*, répond à cet idéal. L'évêque y trace, pour une maison de religieuses de son diocèse, dont sa sœur est supérieure, " une ligne de conduite générale que distinguent une admirable discrétion et une largeur de vues vraiment dignes de son génie " [1]. L'adaptation de cette lettre à des couvents d'hommes est antérieure au IXe siècle.

A la vie intérieure du moine, saint Augustin sut allier une extraordinaire **activité,** dans les domaines les plus divers. 1) Le soin de l'*administration* lui donnait de grands soucis et lui prenait beaucoup de temps; malgré son peu de goût pour les constructions, il dut en entreprendre ou commander plusieurs (hospice pour les indigents, basiliques diverses, cinq au moins) [2]. 2) Quoique la *prédication* lui coûtât, en ce sens qu'elle l'arrachait à sa méditation [3], il s'y livra sans repos, catéchisant volontiers les pauvres et les ignorants. 3) Ses *écrits* sont innombrables, lettres, opuscules, grands ouvrages, destinés à des fidèles de tout rang, de toute condition et de tout pays, qui recouraient à ses lumières. 4) Il participa activement à de nombreux *conciles* d'Afrique, le plus souvent présidés par le grand évêque de Carthage, ami d'Augustin, Aurèle; les principaux sont ceux de Carthage 397, 401, 404, 418, 419, et de Milève 416. 5) Enfin, il *lutta contre les hérésies*, en particulier le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme. Nous devons faire connaître plus en détail son action sur ce terrain doctrinal.

III. — LUTTE CONTRE LE MANICHÉISME [4].

C'est presque au lendemain de sa conversion que saint Augustin attaqua le manichéisme, qui s'était fortement implanté dans l'Afrique latine et l'avait si longtemps retenu lui-même loin du Christ. De même que jadis il avait gagné ses amis à la secte, il s'appliquait maintenant à en détacher ceux qu'elle avait séduits. Son premier soin fut de lui arracher le masque de vertu dont elle se couvrait, en opposant à l'hypocrite austérité des élus manichéens les mœurs chrétiennes,

---

[1] E. PORTALIÉ, *Augustin (Règle de saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2473.

[2] *Epist.*, 126, 10. *De opere mon.*, c. XXIX, 37.

[3] *Serm.*, 339, 4.

[4] Les écrits de saint Augustin contre le manichéisme se trouvent tous dans *P. L.*, **42**, sauf deux *(De Moribus, De libero arbitrio)* qui sont, avec les Dialogues philosophiques, dans *P. L.*, **32**, et le *De Genesi* qui est dans *P. L.*, **34**.

doctrine et pratique. Tel est l'objet du traité *De moribus* [1], en 2 livres. Le livre I est un vrai traité de morale chrétienne : il prouve que Dieu est le souverain bien, trace un admirable tableau de notre union à lui par la charité, dont les quatre vertus morales ne sont qu'un aspect particulier, et fait admirer en terminant les vertus chrétiennes dans les religieux, les clercs et les laïques. Le livre II réprouve les principes des manichéens sur l'origine du mal, combat leur faux ascétisme (*signacula oris, manus, sinus*) et dénonce en terminant la conduite scandaleuse de leurs chefs eux-mêmes. — Dès son retour en Afrique (vers 389), il compléta cette réfutation par une explication des trois premiers chapitres de la Genèse [2], dans laquelle il a lui-même plus tard blâmé l'abus qu'il y fit du sens allégorique dans un but de controverse.

Augustin devenu prêtre continua sa lutte avec un éclatant succès, surtout dans les **conférences**. Son premier grand triomphe fut la conférence qu'il eut (28-29 août 392) avec un des chefs de la secte, *Fortunat*, sur la nature du mal. Réduit au silence dès le second jour, Fortunat s'enfuit honteux d'Hippone [3]. Douze ans plus tard (404), *Félix*, un élu manichéen, très savant, disait-on, invité à une conférence publique par Augustin, dut aussi s'avouer vaincu dès le lendemain : il embrassa à l'instant la foi catholique[4]. Cette victoire eut un immense retentissement, et contribua beaucoup à affaiblir la secte manichéenne.

Augustin avait entre temps **réfuté par écrit** ses grands docteurs : vers 394, *Adimantus* [5], disciple de Manès (IIIe siècle), sur les prétendues contradictions des deux Testaments ; un peu plus tard, vers 397, *Manès lui-même*, dont il prit à partie l'un des traités fondamentaux [6] qui exposait sa doctrine essentielle sur les deux principes, la création, l'origine du mal ; après 400, *Fauste de Milève* [7], celui-là même dont l'ignorance l'avait déçu en 382 et qui venait de publier contre la Bible chrétienne, vers 400, un grand réquisitoire : Augustin le suit pas à pas dans les 33 livres de sa longue mais vigoureuse réponse, qui est une apologie du judaïsme en même temps que du christianisme. En 405, il adressa à un certain *Secundinus*, Romain gagné au manichéisme et qui tentait de l'y ramener lui-même, un opuscule que son auteur préférait à tout ce qu'il avait écrit sur la question [8].

---

[1] **De Moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichæorum** ; *P. L.*, **32**, 1309-1378.

[2] **De Genesi contra Manichæos**, 2 livres ; *P. L.*, **34**, 173-220. On pourrait aussi rattacher à cette controverse le *De vera religione*. Voir p. 628.

[3] **Acta seu disputatio contra Fortunatum man.** ; *P. L.*, **42**, 111-130.

[4] **De Actis cum Felice man.** ; *P. L.*, **42**, 519-552.

[5] **Contra Adimantum, Manichæi discipulum** ; *P. L.*, **42**, 129-172.

[6] C'est plutôt un traité qu'une lettre (voir p. 163, n. 5), bien qu'Augustin l'appelle lettre, dans son livre **Contra epistolam manichæi quam vocant Fundamenti** ; *P. L.*, **42**, 173-206.

[7] **Contra Faustum manichæum libri XXXIII** ; *P. L.*, **42**, 207-518.

[8] **Contra Secundinum manichæum** ; *P. L.*, **42**, 577-602.

Il semble cependant que les ouvrages qui, pour nous, présentent sa pensée le plus nettement au point de vue philosophique soient les suivants : le *De libero arbitrio* [1], dialogue en trois livres, commencé à Rome en 388 (liv. I), achevé à Hippone avant 395 (liv. II, III), et qui montre la source du mal (moral) dans la liberté : celle-ci est établie avec force et en des termes que les pélagiens invoqueront plus tard, à tort, contre l'auteur [2]; le *De duabus animabus* (391-392) [3], qui nie l'existence de deux âmes émanées, l'une, du principe bon, l'autre, du principe mauvais; et surtout le *De natura boni* (404) [4], qui paraît le mieux synthétiser la doctrine antimanichéenne d'Augustin : tout être, matériel ou immatériel, est bon en son essence, car il a Dieu pour auteur; le mal est toujours un déficit; on ne peut concevoir un principe des choses absolument mauvais. — C'est à la philosophie platonicienne, franchement idéaliste, que saint Augustin demanda les principes rationnels à l'aide desquels il réfutait le grossier matérialisme des manichéens. Plus tard, il félicitait cette école d'avoir compris que Dieu n'est pas un être corporel : *nullum corpus esse Deum* [5].

Rattachons aux ouvrages contre les manichéens deux écrits postérieurs de saint Augustin : l'un, adressé à Paul Orose, *contre les priscillianistes* [6], l'autre, destiné à réfuter *un adversaire de l'Ancien Testament*, marcionite sans doute, qui, dans une brochure anonyme distribuée à Hippone, attribuait au démon la Bible ancienne et toute l'œuvre de la création [7].

IV. — LUTTE CONTRE LE DONATISME [8].

La réfutation du donatisme par saint Optat [9], les tentatives de répression des schismatiques africains par Valentinien et Gratien, la division même qui, vers 390, avait opposé les maxi-

[1] **De libero arbitrio libri tres**; *P. L.*, 32, 1221-1310.

[2] S. Augustin proteste contre cet abus dans *Retract.*, l. I, c. IX, 3-6. Voir aussi *De natura et gratia*, c. LXVII, 80-81; *De dono pers.*, XI-XII, 26-30.

[3] **Liber de duabus animabus**; *P. L.*, 42, 93-112.

[4] **Liber de natura boni contra manichæos**; *P. L.*, 42, 551-572.

[5] *De Civ. Dei*, l. VIII, c. VI. — Sur la philosophie de S. Augustin, voir p. 624-626.

[6] **Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas**; *P. L.*, 42, 669-678. Voir ci-dessus, p. 593. Pour la question origéniste, S. Augustin se contenta d'envoyer à Orose sa lettre 166 (à S. Jérôme).

[7] **Contra adversarium Legis et prophetarum**; *P. L.*, 42, 603-666.

[8] Tous les écrits antidonatistes sont dans *P. L.*, 43. Voir particulièrement P. MONCEAUX, *op. cit.*; P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 125-348; J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 384 sq.; E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2277-2280 et 2294-2296.

[9] Voir ci-dessus, p. 593-594.

mianistes aux primianistes (partisans de Maximien et de Primien, deux compétiteurs à la succession de Parménien) n'avaient pas réussi à mettre fin au schisme, quand Augustin monta sur le siège d'Hippone.

Déjà **pendant son sacerdoce,** il avait essayé de réfuter les donatistes dans un chant populaire en 240 vers, de forme rythmique (le plus ancien du genre), avec forte médiante et assonance identique à la finale : c'est le *Psaume abécédaire* [1], ainsi appelé parce que les 20 strophes de 12 vers dont il se compose commencent par une lettre choisie dans l'ordre alphabétique. L'auteur y réfute le donatisme par l'histoire de son origine, puis par ses pratiques ; il invite souvent les schismatiques à rentrer dans l'Eglise ; celle-ci, à la fin du chant, les interpelle elle-même, en une prosopopée noble et touchante, qui, en dépit de la rudesse de la forme, est bien dans la manière pathétique d'Augustin, dit Mgr Batiffol [2].

Devenu évêque d'Hippone, il essaya sans retard d'entrer en relations avec les évêques donatistes, dans l'espoir de les amener **par la persuasion** à reconnaître leur erreur. Celui d'Hippone, *Proculéianus*, lui ayant le premier fait des avances au sujet d'une conférence, il accepta aussitôt la proposition avec joie, mais Proculéianus ne tarda pas à changer d'avis [3]. Il fut plus heureux avec le doux *Fortunius*, évêque donatiste de Tubursicum, mais l'entrevue, devant une foule agitée et prompte à interrompre, n'aboutit pas à une conclusion ferme [4]. Une lettre pressante envoyée par lui à *Honorat* [5], évêque voisin d'Hippone, paraît être restée sans réponse. Il provoqua aussi en vain l'évêque de Calame, *Crispinus*, à une conférence, et plus tard il dut même le menacer de recourir aux sanctions légales en punition de délits contre les catholiques, commis par lui jusque dans le diocèse d'Hippone [6].

C'est dans les environs de 400 qu'Augustin étudia avec méthode les *deux points doctrinaux controversés* entre catholiques et donatistes, l'Eglise et les sacrements.

Le premier, **l'Eglise,** est plutôt l'objet du long traité *Contre la lettre de Parménien* [7] à Tychonius [8]. Cette lettre, qui était, en fait, un véritable ouvrage en trois livres (378), exposait dans toute son ampleur la doctrine schismatique officielle sur l'Eglise, car Tychonius avait loyalement reconnu que l'Eglise est ici-bas un corps mixte et qu'elle doit être universelle. Sur l'un et l'autre de ces deux points, Augustin prend sa défense et expose clairement le point de vue catholique. Selon sa méthode, il adopte la division de l'ouvrage qu'il

[1] **Psalmus contra partem Donati ; *P. L.*, 43, 23-32.**
[2] *Le catholicisme de S. Augustin*, p. 133.
[3] *Epist.* 33. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 137-141.
[4] *Epist.* 44. Voir *ibid.*, p. 141-145.
[5] *Epist.* 49. Voir *ibid.*, p. 145-146.
[6] *Epist.* 51 (de 399), *Ep.* 76 (de 403). Voir *ibid.*, p. 146-148.
[7] **Contra epistolam Parmeniani libri III ; *P. L.*, 43, 33-108.**
[8] Voir ci-dessus, p. 381.

réfute, pour le suivre pas à pas. Le 1er livre présente la thèse catholique : en droit, la sainteté de l'Eglise universelle n'est pas compromise par la défaillance de quelques membres; en fait, les accusations portées par les premiers donatistes contre les catholiques africains ne sont pas prouvées [1]; quant aux mesures de rigueur prises par les princes contre les donatistes, elles sont justifiées [2] et n'autorisent pas ceux-ci à se considérer comme les martyrs d'une cause sainte; ce sont leurs crimes qui appelaient ces répressions [3]. Les livres II et III examinent les textes de l'Ecriture allégués par les donatistes et les interprètent en faveur de la conception catholique de l'Eglise, surtout de sa sainteté et de son universalité. Notons-y quelques points saillants : les donatistes en se proclamant tous saints ne voient pas les désordres de leurs membres et les favorisent [4]. Le sens catholique donne une grande sécurité [5]. Il n'est pas possible que *tous* les bons quittent l'Eglise, de façon qu'il n'y reste que les pécheurs; bien plus, il n'est pas possible que *des* bons s'en éloignent, car on ne s'en sépare que par orgueil, jalousie, corruption [6].

L'autre point, concernant **les sacrements,** est traité dans les 7 livres *De baptismo* [7], destiné à arracher aux donatistes l'autorité de saint Cyprien. Augustin y affirme que le baptême administré par les hérétiques n'est pas nul et imprime un caractère; mais les donatistes n'en peuvent conclure qu'ils ont l'Esprit-Saint avec eux, car la grâce est momentanément arrêtée en eux par l'absence des dispositions morales requises [8] : en un mot, il est valide mais inefficace tant que dure l'obstacle. (La thèse est présentée de façon un peu

---

[1] S. Augustin ne s'étend guère sur la question de fait, déjà traitée par S. Optat; voir p. 593.

[2] *Contra epist. Parm.*, I, 10, 16. Pour la première fois, ici l'évêque admet expressément l'intervention du pouvoir séculier dans les questions religieuses.

[3] Voir *Contra Cresconium :* " Martyrem non facit pœna sed causa "; III, 51.

[4] *Cont. ep. Parm.*, III, 18, 26.

[5] Quapropter securus judicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte terrarum. *Ibid.*, III, 24 (fin). On sait que cette formule suggestive a été le point de départ de la conversion de Newman. Voir P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance cath. en Angleterre au XIXe siècle*, I (1913), p. 181-182. — [6] *Ibid.*, III, 28.

[7] **De baptismo contra donatistas**; *P. L.*, 43, 107-244. Rapprocher du même traité le *De unico baptismate* (*P. L.*, 43, 595-614), signalé plus loin. Voir aussi le petit traité — ou plutôt le sermon — *De baptismo contra donatistas*, édité par DOM WILMART, dans *Rev. bénéd.*, 1912, p. 157-160.

[8] La charité est détruite par l'esprit de schisme. *De bapt.*, I, 18. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 160-162.

absolue) [1]. L'évêque d'Hippone va plus loin et y prouve que saint Cyprien, malgré son erreur partielle, ne s'est point séparé de l'unité catholique, de cette Eglise universelle dont il était " un membre indéracinable " [2].

Le principal défenseur du donatisme était **Pétilien** [3], évêque de Cirta, ancien avocat, né de parents catholiques et passé au schisme. Il envoya, vers 400, à ses prêtres une lettre contre les catholiques et leur doctrine sur les sacrements ou l'Eglise. Augustin, l'ayant appris, adressa de son côté à ses fidèles une instruction pastorale pour les mettre en garde (c'est le livre I du *Contra litteras Petiliani*) [4]; peu après (401), il réfuta la lettre dans le détail (liv. II, en 108 chapitres). Pétilien ayant répondu par une lettre d'injures, Augustin riposta (402) par un III^e^ livre, qui réduisit provisoirement son adversaire au silence, tant sur les questions de personne que sur celles de doctrine. Le *De unitate Ecclesiæ* [5], écrit pendant la polémique avec Pétilien, en 401, est d'une authenticité douteuse. Les quatre livres contre *Cresconius* [6], avocat de Cirta, qui avait pris la défense de son évêque, ne contiennent rien de plus que la réfutation précédente de celui-ci. Vers 410, Pétilien revint à la charge sur la question baptismale. Augustin n'hésita pas à se répéter pour le combattre dans un nouveau traité sur le *baptême* [7].

Dans la lutte contre le donatisme, il faut signaler, à côté de cette action doctrinale, l'**intervention des pouvoirs publics,** au sujet de laquelle saint Augustin n'a pas eu toujours la même attitude. Tout en reconnaissant à l'Eglise le droit à la protection de l'Etat, il était au début de son épiscopat partisan décidé de la *tolérance pratique* [8] : il semblait souhaiter la non application des lois portées contre les hérétiques, lois dont il reconnaissait, d'ailleurs, la légitimité et l'utilité. Il en vint peu à peu à demander une intervention active de l'Etat, attendant de lui deux choses [9] : qu'il facilitât les discussions et les négociations, entravées par la mauvaise foi évidente de quelques-uns; qu'il arrêtât les violences des circoncellions [10] (elles étaient alors plus acharnées que jamais). En fait, ce sont les crimes commis par les donatistes qui expliquent et justifient

[1] Il est sans doute exagéré de supposer que tout hérétique ou schismatique est un sujet mal disposé.

[2] *Inevulsibile membrum. De bapt.*, III, 14. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 162-167. — Augustin détourne la question, mais en apparence seulement. Son argumentation suppose qu'une tradition locale, pour être légitime, doit rester d'accord avec la tradition de l'Eglise entière, de façon à ne pas en compromettre l'unité.

[3] Voir ci-dessus, p. 381. Cf. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 168 sq.

[4] **Contra litteras Petiliani;** *P. L.*, **43,** 245-388.

[5] **De unitate Ecclesiæ,** ou *Ad catholicos epistola contra donatistas; P. L.*, **43,** 391-446. — [6] **Contra Cresconium;** *P. L.*, **43,** 445-594.

[7] **De unico baptismate,** *Contra Petilianum; P. L.*, **43,** 595-614.

[8] Voir plus loin, art. IV, p. 688.

[9] P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 224. — [10] Voir ci-dessus, p. 380.

l'évolution qui s'accomplit dans l'esprit d'Augustin [1] et, sous son influence, dans tout l'épiscopat africain. Celui-ci avait, au concile de 403, officiellement invité les évêques donatistes à des conférences. La réponse fut un redoublement de violences des hérétiques, si bien que le IXe concile de Carthage (404) demanda des mesures de rigueur à l'empereur Honorius. Celui-ci, prévenu par ses magistrats, en avait déjà pris l'initiative : amendes de dix livres d'or pour chaque violence. Plus tard (405), on commença à enlever aux donatistes leurs églises. L'exécution de ces mesures de contrainte se poursuivit, avec quelque hésitation, car les donatistes opposaient une vive résistance [2].

Pour en finir avec cette faction turbulente, Honorius, en 410, décida qu'une **conférence des deux épiscopats** aurait lieu. Elle se tint les 1, 3, 8 juin 411, à Carthage, en présence du tribun Marcellin, qui attribua la victoire aux catholiques sur tous les points [3]. Pétilien était, avec Primien de Carthage, le plus en vue des 279 évêques donatistes, tandis qu'Augustin et Aurèle de Carthage étaient à la tête des 286 catholiques. Après deux séances d'obstruction donatiste, Augustin, qui s'était peu mêlé aux débats, quoiqu'il dirigeât tout de fait, put enfin aborder la question essentielle dans une discussion publique sur la *causa Ecclesiæ*. Les catholiques triomphèrent; en fait, leur victoire fut celle d'Augustin [4]. La suppression légale du donatisme suivit de près la conférence (26 juin 411). Les évêques catholiques s'appliquèrent à rallier les schismatiques désemparés. Ce fut l'objet en particulier de l'éloquent appel *Ad donatistas post collationem* [5] d'Augustin, en 412. La plupart des évêques donatistes se dispersèrent ou se convertirent; quelques-uns s'obstinèrent. Vers 418, Augustin essaya encore, en vain, de convertir l'évêque de Césarée, *Emérite* [6]; et il dut, vers 420, réfuter l'évêque de Timgad, *Gaudentius*, qui prônait le suicide plutôt que la soumission aux lois impériales [7]. Les derniers donatistes disparurent à la fin du siècle.

---

[1] Voir P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 218-229.

[2] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2278-2279. P. BATIFFOL, *op. cit.*, 293-304.

[3] S. AUGUSTIN, **Breviculus collationis cum donatistis**; *P. L.*, 43, 613-650. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 305-316.

[4] P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 30.

[5] **Liber ad donatistas post collationem**; *P. L.*, 43, 651-690.

[6] **Sermo ad Cæsariensis ecclesiæ plebem, Emerito præsente habitus**: *P. L.*, 43, 689-698. — **Gesta cum Emerito**; *P. L.*, 43, 697-706.

[7] **Contra Gaudentium**; *P. L.*, 43, 707-752.

S. Augustin fit souvent, dans ses lettres, l'**apologie des mesures de rigueur** prises par les pouvoirs publics, après 405, depuis 411 surtout [1]. Devant les heureux résultats obtenus, il en vint même à développer toute une théorie de la coaction, fondée sur le *compelle intrare* de l'Evangile [2]. Il ne s'agit pas à proprement parler de conversion forcée à imposer à tous, mais de correction [3] à infliger à des factieux, qui mettent en péril l'ordre social et religieux. Cette théorie ne doit pas être complètement isolée des circonstances particulières dans lesquelles elle a été présentée. La doctrine générale d'Augustin, comme celle de l'Eglise, est plus nuancée [4].

V. — LUTTE CONTRE LE PÉLAGIANISME [5].

Nous distinguerons deux phases dans cette longue controverse : la première va de 411 à la condamnation du pélagianisme par Rome (418); la seconde commence à cette époque et dure jusqu'à la mort de saint Augustin (430).

A) Ire Phase (411-418).

C'est en Afrique que le système pélagien [6] fut dénoncé pour la première fois, et condamné, dans la personne de Célestius, par le concile provincial de Carthage, 411. Saint Augustin, informé de l'événement, en comprit aussitôt l'importance. Il s'appliqua sans tarder à réfuter les théories des novateurs, d'abord dans une série de sermons prêchés à Carthage, sur l'invitation d'Aurèle, puis par divers traités, écrits contre eux. En 412, répondant à une consultation du tribun Marcellin, il montrait que la chute d'Adam est la vraie cause de la mort pour l'homme, et du péché que le baptême remet, jusque dans les enfants; c'est le livre I du *De peccatorum*

[1] *Epist.* 86, 87, 88, 89, 93, 97, 100, 105, 133, 134, 173, 185, 204.

[2] Surtout dans sa lettre 185 ou **Liber de correctione donatistarum**, de 417; *P. L.*, **33**, 792-815. Voir n. 23, 24.

[3] Il disait déjà, dès 401 : " *Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus*, sed per severitatem, imo et per misericordiam Dei, tribulationum flagellis solet *perfidia* castigari; ... si quæ igitur adversus vos leges constitutæ sunt, *non eis benefacere cogimini*, sed male facere prohibemini ". *Cont. litt. Petil.*, II, 184.

[4] Voir art. IV, p. 688. L'attitude de S. Augustin est présentée avec des nuances fort sensibles, par P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 215-232; P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 277-336; E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2277-2279; E. TIXERONT, *op. cit.*, 393-396; J. MARTIN, *La doctrine sociale de S. Augustin*, Paris, 1912, p. 213-253.

[5] Les écrits contre les pélagiens sont dans *P. L.*, **44** et **45**.

[6] Voir ci-dessus, p. 381-383.

meritis et remissione [1], souvent cité, d'après la seconde partie du livre, **De baptismo parvulorum,** dans lequel l'auteur prouve l'existence du péché originel, en s'appuyant notamment sur l'usage traditionnel de baptiser les enfants. Le livre II du même ouvrage rejette " l'impeccance " pélagienne, et le III^e^ [2] repousse l'interprétation donnée par Pélage du verset de l'Epître aux Romains (V, 12) qui enseigne le péché originel.

Marcellin ayant été troublé pour avoir lu dans l'œuvre précédente que l'homme, aidé de la grâce, *peut* être sans péché, mais que, *de fait,* il n'y a pas d'homme sans péché, saint Augustin s'attacha à lui prouver, d'une part, la nécessité de la grâce intérieure pour observer la loi de Dieu, et d'autre part, l'infaillible défaillance de la volonté humaine sur quelque point : c'est l'objet du traité **De spiritu et littera** [3], titre équivalent à " De gratia et lege " : *la loi*, pour Augustin, est une grâce, mais extérieure, c'est la lettre qui tue; l'esprit, c'est la *grâce intérieure*, donnée pour faire et parfaire la justice, c'est la grâce du Saint-Esprit qui vivifie en inspirant la délectation de la charité [4].

Cependant les novateurs, qui s'étaient réfugiés tous deux en Orient, insistaient plus que jamais sur cette toute-puissance morale de l'homme qui était la base de tout leur système. Célestius ou quelqu'un des siens avait exposé dans un ouvrage intitulé *Definitiones*, seize raisons destinées à établir la possibilité pour l'homme d'être sans péché [5], et Pélage, dans le *De natura* [6], défendait la possibilité pour l'homme d'être parfait par lui-même, le pouvoir de ne pas pécher étant inséparable de la nature. Saint Augustin opposa d'abord à celui-ci le **De natura et gratia** [7] (415), adressé à Timasius et Jacques, deux jeunes gens gagnés par Pélage à la vie religieuse et qui avaient transmis à l'évêque d'Hippone le traité où leur maître exposait sa théorie sur la chimérique " impeccance " de l'homme. Il reprit bientôt la même doctrine contre

---

[1] **De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum** : *P. L.*, 44, 109-200.

[2] Ce III^e^ livre est une lettre à Marcellin que l'auteur a jointe aux deux livres qui composaient primitivement le traité.

[3] **De spiritu et littera** ; *P. L.*, 44, 201-246. Trad. fr. : Dubois, 1700.

[4] Voir la conclusion, c. XXXV-XXXVI, 61-66.

[5] Il faut distinguer ce prétendu pouvoir, que l'on appelle parfois *impeccance*, de l'*impeccabilité*, qui est l'impossibilité de pécher.

[6] Sur les écrits de Pélage, voir ci-dessus, p. 383, note 2.

[7] **De natura et gratia** *ad Timasium et Jacobum ; P. L.*, 44, 247-290.

Célestius, dans le traité, *sur la parfaite justice de l'homme* [1], écrit vers la fin de 415.

La réfutation de Pélage avait été faite avec de grands ménagements [2], mais Augustin poursuivit sa campagne jusqu'à **la condamnation par Rome.** Il s'inquiétait des menées du novateur *en Palestine*, et pour s'en informer, il y envoya Paul Orose. De fait, l'hérésiarque avait su gagner les faveurs de Jean de Jérusalem, qui prit sa défense quand Orose le dénonça. Traduit devant le Concile *de Diospolis* (415), il y répudia toutes les erreurs déjà condamnées à Carthage, en 411, ou d'autres doctrines extraites des écrits de Célestius, et fut de ce fait maintenu dans la communion. Saint Jérôme, qui doutait de l'orthodoxie de Pélage, crut à la complicité des évêques, et traita le concile de " synodus miserabilis " [3], tandis que saint Augustin devait plus tard (417), dans le *De Gestis Pelagii* [4], insister sur le démenti que Pélage, par couardise ou duplicité, s'y était donné à lui-même, et sur la condamnation de ses erreurs par le concile. En attendant, on fut mal impressionné en Afrique par cet acquittement de Pélage; un nouveau concile *de Carthage, en 416*, confirma celui de 411 et demanda au Pape Innocent I de s'associer à la condamnation déjà portée [5]. Un concile de Milève, auquel prit part saint Augustin, agit dans le même sens (416) [6]. Le 27 janvier 417, *Innocent I* condamna Pélage et Célestius [7]. Le 23 septembre de la même année, Augustin signalant, dans un sermon prêché à Carthage, l'arrivée de la réponse romaine, s'écriait : " Inde etiam rescripta venerunt. *Causa finita est.* Utinam aliquando finiatur error " [8].

---

[1] **Liber de perfectione justitiæ hominis** *(Epist. ad episcopos Eutropium et Paulum); P. L.*, **44**, 291-318.

[2] Pélage exerçait une réelle influence jusque sur des familles de la plus haute aristocratie, comme celle des Anicii, à laquelle appartenait la vierge Démétriade. Voir *Epist.* 188, à Juliana, mère de Démétriade, et *Epist.* 186, à saint Paulin de Nole, allié lui-même aux Anicii, comme Julien d'Eclane, d'ailleurs.

[3] *Epist.* 143; *P. L.*, **22**, 1181.

[4] **Liber de Gestis Pelagii ad Aurelium**; *P. L.*, **44**, 319-360. Dans cet ouvrage, écrit pendant la période critique de 417, Augustin fait un récit détaillé du synode de Diospolis, pour arracher aux pélagiens l'appui qu'ils y cherchaient en faveur de leur doctrine.

[5] *Epist.* 175.

[6] *Epist.* 176, 177. Voir aussi *Epist.* 178, 179.

[7] *Epist.* 181, 182, 183. Voir ci-dessus, p. 383 et 506.

[8] *Serm.* 131, 10. Voir P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, p. 402-510. — La formule populaire de la phrase d'Augustin : *Roma locuta est*; *causa finita est*, ne fausse pas la pensée originale; mais elle est " beaucoup moins riche de contenu que dans la rédaction authentique ", déclare Mgr Batiffol.

Pendant la période d'hésitations du **Pape Zosime** (417-418) [1], le rôle de saint Augustin fut important et délicat. C'est lui qui rédigea la lettre au Pape après le concile de 417, et qui fut l'inspirateur, sinon le rédacteur, des 9 canons du Concile de Carthage (1er mai 418) qui résument toute la doctrine catholique sur les points controversés (existence du péché originel, nécessité et rôle de la grâce, exclusion de l'impeccance humaine) [2]. Quand parut l'*Epistola tractoria* de Zosime (fin mai 417) approuvant définitivement la doctrine enseignée à Carthage, Augustin put se réjouir de voir enfin triompher la vérité qu'il avait toujours défendue. Il s'appliqua ensuite à montrer que Zosime n'avait jamais enseigné la doctrine pélagienne, mais qu'il avait été trompé par de fausses déclarations [3]. Il fut aussi chargé par les empereurs d'obtenir en Afrique la souscription des évêques à la lettre du Pape [4]. Il n'eut pas de défection à déplorer.

La condamnation de Pélage, qui jouissait d'un grand renom de vertu, avait étonné de bons chrétiens. Mélanie et Pinien ayant fait part de leurs sentiments à Augustin, celui-ci leur dévoila la **duplicité du novateur,** qui donnait au mot *grâce* le sens de liberté, de loi, de rémission des péchés, mais rejetait absolument tout secours intérieur donné à la volonté : c'est l'objet du *De Gratia Christi.* Il leur développa de plus les raisons d'admettre le péché originel, dans le traité *De peccato originali.* Ces deux livres, datant de 418, sont réunis en un seul ouvrage [5]. Enfin, saint Augustin fut amené, vers la fin de 419, à exposer sa pensée sur la transmission du péché originel en traitant la délicate question de *l'origine de l'âme :* [6] il rejette tout émanatisme, mais hésite entre le traducianisme et le créatianisme. Il resta jusqu'à la fin de sa vie dans la même indécision sur ce point [7].

B) **IIe Phase** (419-430) — 1° **Controverse avec Julien d'Eclane.**

Après leur condamnation à Rome et en Afrique, Pélage et Célestius disparurent de la scène, laissant le soin de défendre leur doctrine à l'un des 18 évêques italiens qui refusèrent de se soumettre, **Julien d'Eclane.** C'était un véritable humaniste, à l'esprit curieux, chercheur, un peu pédant, exaltant les droits de la raison au détriment de la foi [8]. Aussi,

---

[1] Voir ci-dessus, p. 383.
[2] *P. L.*, 45, 1728-1730. DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 101-108.
[3] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 453. — [4] *Epist.* 201.
[5] **De gratia Christi et peccato originali** ; *P. L.*, 44, 359-410.
[6] **De anima et ejus origine** ; *P. L.*, 44, 475-548.
[7] Voir sur ce point E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2359-2361.
[8] Saint Augustin le trouve " in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus " (*Cont. Jul., op. imp.*, IV, 50). De

contre lui, Augustin dut-il avant tout insister sur l'autorité de l'Ecriture, des Pères (pris en groupe ou même séparément), de l'Eglise ; en un mot, établir la perpétuité de la foi dans la tradition. L'objet habituel de la discussion sera la concupiscence, et cela seul prouve la maîtrise de Julien : il attaquait Augustin sur le point le plus vulnérable de sa doctrine.

On avait, Julien sans doute, accusé les catholiques de condamner le mariage par leur doctrine sur **la concupiscence,** puisque, d'une part, ils la disent péché, et que, par ailleurs, ils la reconnaissent inséparable de l'acte conjugal. Augustin rejeta cette conclusion par une lettre (au comte Valère) qui est devenue le Ier livre *De nuptiis et concupiscentia* (419). Julien riposta sans tarder dans un ouvrage en quatre livres, accusant en particulier Augustin d'être l'inventeur du péché originel. Augustin fit d'abord à ce factum une réponse sommaire et provisoire, qui a été ajoutée au livre précédent sous un même titre [1]. — Vers la même époque (420), il adressa au Pape Boniface, qui les lui avait amicalement transmises, la réfutation, en 4 livres [2], de deux lettres écrites contre lui, l'une par Julien sans doute, l'autre par les dix-huit évêques pélagiens : on l'y accusait d'être manichéen, de nier la liberté, de condamner le mariage. Enfin, en 421, il aborda la réfutation détaillée des quatre livres de Julien, dans son premier *Contra Julianum* [3], en six livres. Les deux premiers, sorte d'introduction générale, établissent la doctrine catholique par les témoignages des Pères, Grecs et Latins. Les quatre derniers suivent pas à pas les livres de Julien sur le péché originel et le mariage (liv. III), sur la concupiscence (liv. IV, V), sur le baptême des enfants (liv. VI), opposant sans cesse le dogme révélé au rationalisme de ce dialecticien, féru d'Aristote.

Julien ne se tint pas pour battu et de la Cilicie, où il s'était réfugié, il lança un violent pamphlet, en 8 livres, contre l'évêque d'Hippone, qui le reçut seulement en 428. Malgré ses 74 ans, Augustin reprit la plume, et sans s'émouvoir des invectives [4], répondit point par point à toutes les assertions de

---

fait, Julien a porté contre Augustin les plus odieuses accusations, évidemment fausses. Sur la controverse avec Julien, voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 473-508.

[1] **De nuptiis et concupiscentia libri duo** ; *P. L.*, 44, 413-474.

[2] **Contra duas epistolas pelagianorum** ; *P. L.*, 44, 549-638.

[3] **Contra Julianum, hæresis pelagianæ defensorem** ; *P. L.*, 44, 641-874. Trad. fr. : abbé de Vence, Paris, 1736.

[4] Sans retenir, du reste, à l'occasion, la riposte vive, cinglante qu'appelle la mauvaise foi de Julien : *Stultitia et turpitudo vos peperit* (I, 12) ; *Erubesce, tu es iniquissimus* (III, 55) ; *Mentiris* (III, 134). Cf. II, 134 ; etc. — Souvent, il raille

son fougueux adversaire. Il en était au sixième livre quand la mort interrompit son œuvre. C'est le volumineux second traité, inachevé, *Contra Julianum* [1].

Plus heureux qu'avec Julien, saint Augustin avait réussi à convertir, vers 420, un moine, prêtre gaulois, **Léporius**, pélagien et nestorien, qui, chassé de Gaule, s'était réfugié auprès de lui. Il lui fit signer une rétractation *(Libellus emendationis)* [2], que reçut le concile de Carthage et qui lui permit de rentrer dans son pays.

2° La controverse semi-pélagienne [3].

La controverse sur la grâce amena saint Augustin à prendre position, à la fin de sa vie, contre une forme adoucie de l'erreur pélagienne, qui a reçu plus tard le nom de *semi-pélagianisme*. Le débat porta ici sur des points qui n'avaient été traités qu'incidemment jusque là, la gratuité de la grâce, la prédestination et la persévérance.

L'occasion des difficultés qui surgirent à ce sujet fut *une lettre* adressée par Augustin, en 418, *au prêtre romain Sixte* [4] (plus tard Sixte III), dans laquelle il insistait sur la prédestination gratuite à la grâce, attestant que les pélagiens recouraient aux mérites futuribles [5] des enfants pour nier cette gratuité. C'est dans cette lettre que se trouve la célèbre formule : " Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua " [6].

C'est **en Afrique** que se manifestèrent les premières résistances. *Les moines d'Hadrumète* (Tunisie) ayant eu connaissance de cette lettre, en 426, crurent qu'Augustin détruisait la liberté par sa doctrine de la grâce. Celui-ci leur adressa pour les éclairer le précieux traité *De Gratia et libero arbitrio* [7], qui prouve la gratuité absolue du don de Dieu tout en

---

la verbosité vide de Julien : *Spatiatur loquacitas inopiæ copiosa, ubi non cernitur, vel, si cernitur, spernitur veritas* (III, 53).

[1] **Contra Julianum, opus imperfectum**, ou *Contra secundam Juliani responsionem ; P. L.*, **45**, 1049-1608.

[2] **Libellus emendationis sive satisfactionis** ; *P. L.*, **31**, 1221-1230. Voir aussi *Epist.* 219 (dans la correspondance d'Augustin). Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 380-381.

[3] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 482-511 ; III, p. 274-283.

[4] *Epist.* 194 ; *P. L.*, **33**, 874-891.

[5] Ce terme scolastique désigne les futurs conditionnels, les choses qui auraient été si telle condition s'était réalisée, ou qui seraient si elle se réalisait.

[6] *Epist.* 194, n. 16. Voir plus loin, art. IV, p. 665.

[7] **De gratia et libero arbitrio** *ad Valentem et cum illo monachos ; P. L.*, **44**, 881-912.

maintenant la liberté. — Les moines lui objectèrent que l'on ne pouvait *reprendre* l'homme de ses chutes, si la grâce seule assure sa persévérance dans le bien. Augustin repoussa cette conclusion : il leur prouva qu'elle est inadmissible, puisque la liberté subsiste, et il établit avec plus de netteté encore la gratuité de la prédestination et de la persévérance, dans un nouveau traité, *De correptione et gratia* [1] (427). — C'est encore à la même époque, 427, qu'il semble avoir condensé toute sa pensée sur la gratuité dans la lettre qu'il adressa à un certain *Vitalis* [2], moine (?) de Carthage : les 12 règles qu'elle contient sont un complément clair et précis de la doctrine exposée dans les 9 canons de Carthage, 418. Saint Augustin y maintient avec énergie que Dieu opère en nous le vouloir comme le faire.

En Gaule, saint Augustin rencontra une opposition plus vive peut-être et surtout plus tenace. Certains passages du *De correptione et gratia* firent scandale, à Saint-Victor de Marseille plus particulièrement. Cassien y enseignait, du reste, depuis plusieurs années, une doctrine qui, par certains côtés, tenait à celle de Pélage [3]. Elle se ramène à trois points principaux :

a) L'homme peut, sans la grâce, non pas accomplir le bien surnaturel, mais le désirer et le vouloir ; il ne peut se donner la foi complète, mais il peut *commencer* à croire.

b) Il n'y a pas de *prédestination* absolue, pas plus que de *réprobation ;* l'une et l'autre, considérées en Dieu, s'identifient avec la *prescience* des mérites ou des démérites de l'homme, et, considérées dans l'homme, elles sont la conséquence de sa conduite.

c) Dieu, qui veut le salut de tous, l'offre à tous *indifféremment*, et de même que tous peuvent correspondre à la grâce, ils peuvent, s'il le veulent, persévérer.

Le mélange de vrai et de faux dans ces propositions les rendait à la fois dangereuses et difficiles à réfuter. Prévenu par ses amis de Gaule, Prosper d'Aquitaine et Hilaire [4], Augustin entreprit encore une fois de défendre la plénitude des droits de Dieu dans l'œuvre du salut humain ; il composa

[1] **De Correptione et gratia** *ad eumdem ; P. L.*, 44, 915-946.
[2] *Epist.* 217, à Vitalis ; *P. L.*, 33, 978-989.
[3] Voir ci-dessus, p. 586-588.
[4] *Epist.* 225 (Prosper), 226 (Hilaire) ; *P. L.*, 33, 1002-1007 et 1007-1012 ; ou *P. L.*, 44, 947-954 et 953-960.

le *De prædestinatione sanctorum* [1] et le *De dono perseverantiæ*, qui ne formaient à l'origine que deux parties d'un même ouvrage. Dans le *premier* traité, Augustin établit d'abord la nécessité d'attribuer à Dieu même le commencement du salut, même le désir du bien (il rappelle à ce sujet son ancienne erreur) [2]; il prouve ensuite que la prédestination ou préparation de la grâce est indépendante de toute prévision des mérites futurs. Dans le *second* [3], il montre que la persévérance finale est, elle aussi, un don spécial de Dieu, et il repousse ensuite les fausses conséquences que l'on tire de la prédestination. Il assure même qu'on peut en prêcher avec fruit la doctrine [4], qui se ramène à ceci : prescience et préparation des bienfaits divins, par lesquels sont infailliblement sauvés ceux qui se sauvent [5]. Les ouvrages d'Augustin ne ramenèrent pas la paix en Gaule, où l'on se plaçait à un point de vue assez différent du sien.

VI. — DERNIÈRES ANNÉES. MORT DE SAINT AUGUSTIN.

En 426, saint Augustin remit l'administration extérieure de son diocèse à un auxiliaire, qu'il fit reconnaître pour son successeur par le clergé et le peuple, Héraclius. Il ne put cependant jouir du repos qu'il espérait **pour se préparer à l'éternité.** Outre la lutte qu'il soutenait alors contre Julien d'Eclane et les semi-pélagiens, il dut faire face à de nouveaux périls. L'*arianisme* reparaissait avec les barbares [6]. Les *Goths* de l'armée impériale, envoyés contre le comte Boniface révolté, étaient, à Hippone, accompagnés d'un évêque arien, Maximin [7], avec qui saint Augustin eut affaire dans une confé-

[1] **De prædestinatione sanctorum,** *Liber ad Prosperum et Hilarium primus. P. L.*, **44,** 953-992. Trad. fr. : Arnaud, 1676.

[2] Surtout c. III, 7. Voir plus loin, p. 665.

[3] **De dono perseverantiæ,** *Liber ad Prosperum et Hilarium secundus ; P. L.*, **45,** 993-1034. Trad. fr. : Arnaud, 1676.

[4] *Ibid.*, c. XXII, 57 sq. Voir p. 677.

[5] Voir plus loin, p. 670-677.

[6] Déjà en 418, Augustin avait dû réfuter un sermon arien anonyme qu'on répandait dans son diocèse. C'est l'objet du **Liber contra sermonem arianorum ;** *P. L.*, **42,** 677-708.

[7] Maximin, ayant accepté une conférence publique, occupa presque seul la première réunion par un long discours et partit aussitôt pour Carthage, redoutant sans doute la réplique de son adversaire, à qui il concédait qu'il y a en Dieu trois personnes, mais pour lui elles étaient diverses en opération et en substance. — S. Augustin prouva la déloyauté de Maximin dans la **Collatio cum Maximino, arianorum episcopo,** *P. L.*, **42,** 709-742, et le réfuta dans le **Contra Maximinum hæreticum ;** *P. L.*, **42,** 743-814.

rence (428) et dans divers écrits [1]. Les *Vandales* que Boniface appela à son tour étaient ariens aussi et d'une férocité sans nom, ravageant tout sur leur passage. Augustin travailla à retourner contre eux Boniface, réconcilié avec la cour [2]; mais Boniface fut battu et assiégé dans Hippone. La ville allait tenir dix-huit mois avant de se rendre.

Saint Augustin était mort dès le troisième mois du siège, le 28 août 430. Quand il sentit **sa fin** approcher, il demanda qu'on le laissât seul, refusa toute visite inutile. Il passa ainsi les dix derniers jours de sa vie dans le plus grand recueillement, priant sans interruption. L'effondrement auquel il assistait de l'empire qui soutenait tout l'ordre social dut aviver en lui le désir de cette Vie immuable *(vita incommutabilis)* qui était depuis longtemps le tout de son âme. Son corps, transporté en Sardaigne, en 486, par saint Fulgence, fut, au VII[e] siècle, par les soins du roi des Lombards, Luitprand, porté à Pavie, où l'on vénère encore son tombeau, dans l'église de Saint-Pierre [3].

ARTICLE II. — ŒUVRES NON POLÉMIQUES.

I. — LES CONFESSIONS [4].

Les *Confessions*, écrites vers 400, ne sont pas seulement un livre *d'aveux*, comme on le croit parfois; elles sont avant tout un **livre de louanges,** adressées à Dieu pour reconnaître ses bienfaits et rendre hommage à ses perfections : tel est le sens biblique du mot *confiteri* [5]. Saint Augustin lui-même le répète sans cesse au cours de son livre, et il dit bien dans les *Rétractations :* " Les treize livres de mes *Confessions* louent et de mes maux et de mes biens le Dieu juste et bon; ils élèvent vers lui l'intelligence et le cœur de l'homme. Pour ma part,

[1] Signalons, comme appendice à cette étude des œuvres de controverse, le **Liber de hæresibus** (*P. L.*, **42**, 21-50), qui date de cette époque, 428-429, et qui est un précis de l'histoire des hérésies : Augustin en compte 88, de Simon le Mage à Pélage. Le livre est adressé au diacre Quodvultdeus.

[2] *Epist.* 220.

[3] Voir GERMER-DURAND, *Le tombeau de S. Augustin à Pavie*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1878, p. 257-274.

[4] *P. L.*, **32**, 659-868. — *Etudes :* C. DOUAIS, *Les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1893. **H. Gros,** *La valeur documentaire des « Confessions » de S. Aug.*, dans *Vie spirit.*, 1926, 1927 (5 articles). — *Traduct. franç. récentes :* L. MOREAU, Paris, 1841; P. JANET, Paris, 1872; P. DE LABRIOLLE, Paris, 1925, 1926.

[5] Par ex., au ps. 117 : *Confitemini Domino quoniam bonus.* Voir *Serm.* 29; *P. L.*, **38**, 186-187.

ajoute-t-il, j'y ai trouvé cet avantage en les composant, et je l'y retrouve quand je les relis. Qu'en retireront les autres? Ils le verront eux-mêmes. Mais, je le sais, l'ouvrage a beaucoup plu à des frères en grand nombre et il leur plaît encore " [1]. La postérité n'a pas démenti ces jugements. " De tous les ouvrages du saint docteur, dit Portalié, aucun n'a été plus universellement lu et admiré " [2].

Il importe donc avant tout, à qui veut bien les comprendre, de se placer au point de vue de l'auteur. Elles ne sont pas tant une histoire qu'une prière, une contemplation, *une élévation à Dieu*, écrite par un évêque, un saint, tout uni à Dieu par la charité la plus ardente et la plus éclairée. Elles ne sont pas moins instructives par les données qu'elles nous fournissent sur la manière dont saint Augustin évêque s'entretenait avec Dieu, afin de rendre encore plus profonde son union à lui, que par les renseignements qu'elles contiennent sur les étapes de son retour à la foi. C'est par là qu'elles ont exercé peut-être le plus d'influence sur la vie chrétienne des siècles suivants.

Division. — Saint Augustin loue Dieu, d'abord, des grâces qu'il en a reçues dans *sa vie passée*, auxquelles il oppose ses propres péchés (liv. I-IX); il le loue ensuite au sujet de *son état présent*, dans les quatre derniers livres (X-XIII), vraie seconde partie, dont le plan semble bien indiqué dans cette phrase : " Non dubia, sed certa conscientia, Domine, *amo te*. Percussisti cor meum verbo tuo et amavi te; sed *et cælum et terra* et omnia quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt ut te amem, nec cessant dicere omnibus ut sint inexcusabiles " [3].

Première partie (liv. I-IX). Saint Augustin chante ici les miséricordes que Dieu a fait éclater en lui, dans sa première enfance, jusqu'à l'âge de 15 ans (liv. I), dans sa jeunesse et sa vie d'étudiant (liv. II-III), dans sa vie de professeur jusqu'à son arrivée à Milan (liv. IV-V). Il le loue encore à l'occasion de son retour progressif à la foi, d'abord dans la *conversion de l'esprit*, qui lui laisse bien des faiblesses morales (liv. VI) et des difficultés d'ordre intellectuel, ôtées en partie par le néo-platonisme (liv. VII); dans la *conversion totale* et définitive (liv. VIII; ch. 1-5 : visite à Simplicien; ch. 6-7, visite de Pontitien; ch. 8-12 : crise finale, scène du jardin); enfin, dans *sa vie nouvelle* (liv. IX; ch. 1-5 : retraite de Cassiciacum; ch. 6-7 : baptême; ch. 8-13 : mort de sainte Monique à Ostie) [4].

Deuxième partie (liv. X-XIII). — A la suite de ces faits, l'auteur nous transporte brusquement vers l'an 400, douze ans plus tard. Augustin loue maintenant Dieu au sujet de l'état d'âme dans lequel il se trouve au moment où il écrit. Dans le long et admirable livre X (en 43 chap.), il constate d'abord (ch. 6) qu'il aime Dieu et qu'il ne l'a pas **trouvé** au

[1] *Retract.*, l. II, c. VI, 1. — [2] *Op. cit.*, col. 2286-2287.
[3] *Confess.*, l. X, c. VI, 8.
[4] Sur tous les faits rappelés ici, voir le début de l'article précédent, p. 599-604.

dehors (ch. 6-7), mais en lui-même : il décrit longuement les trois degrés [1] de l'ascension par laquelle il s'élève jusqu'à Dieu (ch. 8-26), et aux ch. 26-29, chante sa joie de l'avoir trouvé bien que trop tard, et en lui-même : *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quærebam. Mecum eras et tecum non eram* (ch. 27). Le livre se continue par l'humble exposé que fait l'auteur de ses faiblesses actuelles, des tentations qui l'assaillent et la manière dont il les combat (ch. 30-42), et il s'achève par un hommage rendu au Christ, seul médiateur (ch. 43). — Augustin, ayant ainsi *trouvé* son Dieu, aime à **le retrouver** dans toutes les créatures et par les Livres saints, et c'est pour s'y exercer qu'il consacre les trois derniers livres des *Confessions* (liv. XI-XIII) à admirer son action dans l'œuvre des six jours, en des pages qui sont, au dire de Portalié, une " contemplation sublime de la création racontant la gloire de Dieu ". — Toute cette deuxième partie " n'est pas un hors-d'œuvre, comme on l'a cru, dit bien le même auteur, mais le complément naturel du récit : Augustin nous devait le portrait intime de son âme telle que la foi et la grâce l'avaient transfigurée " [2].

Cette simple analyse montre le **caractère** des *Confessions*. Elles n'ont rien de commun avec les autobiographies inspirées par l'égoïsme ou l'orgueil à certains auteurs modernes, avant tout préoccupés de se mettre en scène. *L'humilité* et la *sincérité*, premières conditions de ce genre d'écrits, paraissent avec évidence, à toutes les pages de l'œuvre d'Augustin. Portalié lui reconnaît encore une incontestable supériorité à d'autres points de vue : " Ni pour *l'analyse pénétrante* des plus complexes impressions de l'âme, ni pour *l'émotion* communicative, ni pour *l'élévation* des sentiments ou la *profondeur* des aperçus philosophiques, ce livre n'a son pareil dans aucune littérature " [3]. On a relevé aussi avec raison le *haut lyrisme* de nombreuses pages de ce chef-d'œuvre, et elles peuvent bien faire oublier telles *digressions* que l'on rencontre un peu partout, ici comme dans tous les grands ouvrages d'Augustin, et dont la richesse et l'originalité rachètent, du reste, avec avantage la longueur.

II. — DIALOGUES PHILOSOPHIQUES [4].

Les *Confessions* nous ont dépeint l'âme d'Augustin arrivée au terme de son effort d'ascension vers Dieu. Les *écrits philosophiques* vont nous le montrer dans une des étapes de cette ascension, étape antérieure de plus de dix ans. L'étude de la philosophie est en effet, pour lui, **une marche vers Dieu,** et non une pure occupation intellectuelle; la sagesse est une

[1] Voir art. IV, p. 656. — [2] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2286.
[3] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2287. — [4] Ils sont tous dans *P. L.*, **32.**

certaine possession béatifiante de Dieu : telle est la conception néo-platonicienne qu'adopte Augustin en la christianisant. D'autre part, Augustin n'est pas encore au terme de la perfection chrétienne; de là, de notables différences entre les *Dialogues* et les *Confessions*. Les critiques de nos jours les ont exagérées [1], mais on ne peut les nier. Il y a, outre la différence des sujets traités, celle du *ton* [2]. De la lecture des *Confessions* se dégage une impression de paix et de repos en Dieu, repos relatif sans doute, n'excluant pas l'activité intérieure, même intellectuelle, mais repos qui supprime *l'inquiétude* dans la recherche. Dans les *Dialogues*, au contraire, domine l'aspiration ardente, la tendance presque fiévreuse, et spécialement l'effort intellectuel. Augustin croyait alors possible la *parfaite* possession de Dieu dès ce monde : d'où son insistance à identifier la sagesse et le bonheur. Il corrigera cette erreur dans les *Rétractations*. Il s'exagérait aussi l'efficacité de l'effort philosophique dans l'acquisition de l'union à Dieu. Plus tard, il insistera sur le rôle prépondérant, sinon exclusif, de la *piété* dans ce but, et il identifiera souvent la *sagesse* avec la *piété*.

Nous avons huit dialogues philosophiques d'Augustin : les quatre premiers datent de Cassiciacum; les quatre autres sont postérieurs.

Les trois premiers sont le fruit des discussions que le maître provoquait à Cassiciacum pour y continuer la formation de ses jeunes disciples, Licentius et Trygétius. Alype y prenait aussi part, quand il était présent. Les sujets traités n'étaient pas moins religieux que philosophiques. *a*) C'est le fondement même de toute religion, la *certitude*, qui est établie dans le "**Contra Academicos**" [3] (de nov. 386) : le demi-scepticisme de la Nouvelle Académie, dont Augustin avait souffert quelque temps et dont certaines objections l'inquiétaient encore, est ici définitivement rejeté : ce n'est pas dans la *recherche*, mais dans la connaissance de la vérité que se trouve le bonheur (liv. I) : la *probabilité* est insuffisante; l'homme peut et doit atteindre la certitude (liv. II-III). *b*) C'est la nature du *vrai bonheur* que recherche le **De beata vita** [4] (du 13-15 nov. 386) : il n'est que dans la connaissance de Dieu, conclut Augustin, et il ne sera pleinement possédé que dans la vie future, rectifiera-t-il plus tard. *c*) La *Providence* est étudiée dans le **De ordine** [5] (386) : l'ordre établi par elle n'exclut pas *le mal* dans le monde (liv. I); elle dirige le sage dans toute l'activité intérieure, dont *l'éducation* exige le concours de la raison, de l'autorité et des arts libéraux, et qui se termine à la parfaite connaissance de Dieu (liv. II).

[1] Voir ci-dessus, p. 604.

[2] Ce sont les *Soliloques* qui nous révèlent avec le plus de clarté l'âme d'Augustin à cette époque.

[3] *P. L.*, **32**, 905-958. — [4] *P. L.*, **32**, 959-976. — [5] *P. L.*, **32**, 977-1020. Trad. fr. Dubois, 1701.

Les **Soliloques** [1] (387) sont aussi un dialogue, en 2 livres, d'Augustin (A) avec sa raison (R). Au *livre I*, après une longue et magnifique prière, Augustin se propose de connaître Dieu et l'âme, et recherche les vertus requises pour acquérir cette connaissance. Le *livre II*, constatant que la vérité est immortelle, en conclut à l'immortalité de l'âme, siège de la vérité. Cet ouvrage montre l'ardente aspiration d'Augustin vers Dieu, en même temps que son effort pour l'atteindre par la connaissance. Les *Confessions* témoigneront de beaucoup plus d'effusion de cœur et de paix dans l'âme. *Les Rétractations* corrigeront même plusieurs points, en particulier l'assertion que la connaissance de Dieu peut ici-bas donner le bonheur autrement qu'en espérance [2].

On ne doit pas confondre ce dialogue authentique de saint Augustin avec le *Liber Soliloquiorum animæ ad Deum*, compilation faite au XIII[e] siècle, d'extraits des vrais Soliloques, des Confessions, des œuvres de Hugues de Saint-Victor et du Concile de Latran, 1198. Les *Méditations* et le *Manuel de saint Augustin* sont de même date et contiennent de forts emprunts à saint Anselme [3].

Les Dialogues philosophiques postérieurs à Cassiciacum traitent : *a*) *de l'immortalité* (**De immortalitate animæ** [4], Milan, 387; complément des Soliloques, en 16 chapitres); *b*) des diverses *activités* de l'âme : Augustin en compte sept, qui sont sa vraie grandeur (**De quantitate animæ** [5] Rome, 388); *c*) *de la connaissance* (**De Magistro** [6], Afrique, 389) : Dieu est le maître intérieur de tout homme, car il est principe de toute connaissance comme il est cause de tout être; *d*) *de la musique* enfin, dans le but " d'élever l'esprit du rythme changeant des corps et des âmes au rythme immuable de l'éternelle vérité " (**De musica** [7], de 387-391, en 6 livres). Ce dernier ouvrage est le seul traité conservé de *l'Encyclopédie des Arts libéraux* entreprise alors par Augustin [8].

L'**influence du platonisme** sur l'esprit d'Augustin est indéniable; elle fut profonde et durable, et dans l'ensemble féconde. Les points les plus saillants de sa doctrine qu'il s'assimila paraissent être les suivants : *a*) la notion de *la philosophie :* la vraie sagesse doit conduire à la possession de Dieu et au bonheur [9]; *b*) la distinction entre la science, ou connaissance rationnelle des choses temporelles, et *l'intellection*, ou connaissance des choses éternelles; cette dernière

[1] *P. L.*, **32**, 869-904. Trad. fr. : Pellissier, Paris, 1853.
[2] *Retract.*, l. I, c. IV, 3. *P. L.*, **32**, 590.
[3] Ces trois écrits sont dans *P. L.*, **40**, 863-898 (Soliloques), 901-942 (Méditations), 951-968 (Manuel).
[4] *P. L.*, **32**, 1021-1034. — [5] *P. L.*, **32**, 1033-1080.
[6] *P. L.*, **32**, 1193-1220. — [7] *P. L.*, **32**, 1081-1194.
[8] On peut rapprocher des œuvres philosophiques plusieurs écrits dirigés contre les manichéens : *De libero arbitrio*, *De natura boni*.
[9] Voir le *De vita beata*.

seule caractérise la sagesse et atteint Dieu; *c*) la méthode *des degrés* [1], par laquelle l'esprit s'épure progressivement pour faciliter cette opération supérieure de l'intelligence; *d*) la *notion de Dieu*, conçu comme vérité et comme universel principe d'être, de vérité et de bien [2]; *e*) la doctrine de *l'exemplarisme* est inclue dans ces principes : tout être est une réalisation d'une idée de Dieu et toute connaissance une participation à sa pensée, qui est le parfait exemplaire des choses; *f*) la conception de la *bonté radicale* du monde créé, par laquelle saint Augustin réfute le manichéisme.

La **théorie de la connaissance** est commandée par ces grands principes. Saint Augustin attache une grande importance aux notions premières, qui sont l'objet propre de l'intelligence, dans lesquelles il se plaît à montrer Dieu, sans ontologisme [3]. Il attribue leur formation dans l'esprit [4] à une action de Dieu qui n'est autre que l'action générale par laquelle Dieu, cause exemplaire, est aussi principe de toute lumière intellectuelle comme il produit tout effet créé [5]. Ce point de vue l'attire à cause de ses avantages, et notamment parce qu'il y voit un appui naturel de la sagesse, qui fait trouver Dieu et qui est un effet éminent de l'opération divine dans les âmes.

III. — ŒUVRES APOLOGÉTIQUES ET THÉOLOGIQUES DE SAINT AUGUSTIN.

Cette partie de l'œuvre augustinienne est immense. Nous y distinguerons, dans un but de clarté, les écrits sur les fondements de la religion et les Mélanges; les grands traités sur la Trinité et la Cité de Dieu; enfin, un précis théologique, l'Enchiridion, dont nous rapprocherons les œuvres de morale.

---

[1] Voir plus loin, p. 647 et 656.

[2] Voir plus loin, art. III, p. 650-651 et art. IV, p. 657.

[3] Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2334-2335.

[4] L'innéisme n'est pas admis par saint Augustin (*De Trinit.*, l. XII, c. XV, 24).

[5] D'après Portalié, saint Augustin aurait admis que Dieu remplit le rôle d'intellect agent dans l'esprit humain, pour les premières notions. *Ibid.*, col. 2337. Contre cette interprétation, voir CH. BOYER, *L'idée de vérité*, p. 210. Il faut plutôt dire, avec l'ensemble des scolastiques, que saint Augustin admet que nos idées viennent des sens; mais il n'a pas élaboré de théorie sur l'abstraction proprement dite; il a, au contraire, insisté, et dans un but mystique, sur le caractère spontané des premières intuitions, fondement de toutes nos connaissances, même les plus élevées.

A) **Ecrits sur les fondements de la religion** [1]. — 1° Le plus remarquable écrit de ce genre est le **De vera religione** [2], petit chef-d'œuvre d'apologétique, en 55 chapitres, composé à Tagaste (389-391) et adressé à Romanien. — Après avoir démontré d'abord la vérité de la religion chrétienne contre les philosophes païens et manichéens (ch. X-XXIII), Augustin signale (ch. XXIV sq.) les deux voies par lesquelles la Providence pourvoit au salut des hommes, l'autorité et la raison ; et depuis le chapitre XXIX, il entre plus avant dans celle-ci, élevant l'homme à Dieu par la considération des créatures inférieures (ch. XXIX-XXXVIII) et même par l'examen de ses inclinations vicieuses (ch. XXXIX sq.). Le *terme* auquel il veut conduire son lecteur est la perfection chrétienne (ch. XLVIII sq.), avec la liberté pleine, dans la contemplation de la vérité et l'intelligence des Ecritures.

2° Les quatre écrits suivants sont aussi consacrés à **la foi**, qui y est présentée à des points de vue très divers.

a) Le **De utilitate credendi** [3] (391) prouve au manichéen Honorat que la foi n'est pas aveugle, mais fondée sur des raisons d'autorité, l'autorité de Dieu parlant dans son Eglise.

b) Le **De fide rerum quæ non videntur** [4] (vers 400) traite le même sujet.

c) Le **De fide et symbolo** [5] (393) est une brève explication du symbole.

d) Le **De fide et operibus** [6] (413) établit l'insuffisance pour le salut de la foi sans les œuvres (pénitence, exercice des vertus....).

3° Nous avons trois *Mélanges doctrinaux* de l'évêque d'Hippone.

a) Le **De diversis quæstionibus LXXXIII** [7] est un recueil, fait par Augustin vers 396, des solutions données par lui à des questions que lui avaient posées ses moines de Tagaste ou d'Hippone au cours d'entretiens ou de conférences antérieurs à l'épiscopat. Elles ont trait à des sujets philosophiques, dogmatiques ou exégétiques.

---

[1] Les œuvres que nous signalons ici dépassent de beaucoup le cadre apologétique ; elles ont une réelle portée théologique. Cette remarque s'applique plus encore au *De civitate Dei*. — Comme œuvres exclusivement **apologétiques** nous nous contenterons de citer deux petits opuscules : *De divinatione dæmonum*, *P. L.*, **40**, 581-592, et *Adversus Judæos*, *P. L.*, **42**, 51-64.

[2] *P. L.*, **34**, 121-172. Trad. fr. DUBOIS, 1690. Cette œuvre peut être classée, avec le *De utilitate credendi*, parmi les écrits anti-manichéens.

[3] *P. L.*, **42**, 65-92. Trad. fr. DUBOIS, 1741. Voir la très pénétrante étude qu'a faite de ce traité Mgr Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1917, p. 7-53, ou dans le *Catholicisme de saint Augustin*, ch. I.

[4] *P. L.*, **40**, 171-180. — [5] *P. L.*, **40**, 181-196.

[6] *P. L.*, **40**, 197-230. — [7] *P. L.*, **40**, 11-100.

b) Le **De diversis quæstionibus ad Simplicianum** [1] (397) répond à diverses questions posées par l'évêque de Milan sur l'*Epître aux Romains* (liv. I), ou sur *les Rois* (liv. II). Le livre I surtout est important, car on y trouve l'expression très claire de la doctrine augustinienne sur la grâce (à propos de *Rom.*, VII, 7-23) et sur la prédestination (*Rom.*, IX, 10-29). Les *Rétractations* n'auront guère à reprendre dans cet écrit. Notons qu'Augustin y attribue déjà à Dieu toute l'œuvre du salut, même le *commencement.*

c) **De octo Dulcitii quæstionibus** [2] (422) est surtout un recueil de citations de ses ouvrages antérieurs, destiné à répondre à diverses difficultés que lui avait soumises le tribun Dulcitius.

B) **Traité de la Trinité** [3].

Ce traité est l'œuvre dogmatique la plus étendue et la plus profonde d'Augustin. Il y travailla de 400 à 416. Les douze premiers livres ayant été répandus dans le public à son insu et avant la révision qu'il voulait en faire, il fut mécontent et renonça à pousser plus avant son œuvre. Les prières de ses frères finirent par le décider à y ajouter les trois derniers (XIII-XV).

L'ouvrage comprend *deux parties. La première* (liv. I-VII) établit le dogme de la Trinité d'après l'Ecriture et les Pères et résout les objections. *La seconde* (liv. VIII-XV) recherche dans l'homme des analogies destinées à donner une certaine intelligence de ce mystère [4].

Ire Partie. — Les quatre premiers livres exposent, d'après l'Ecriture, l'unité et l'égalité des divines Personnes. Le Ve livre réfute les objections philosophiques par la doctrine des *relations :* " Demonstratur non omne quod de Deo dicitur *secundum substantiam* dici, sed dici etiam *relative*, id est, non *ad se*, sed *ad aliquid* quod ipse non est " [5]. Le livre VI maintient *l'égalité* des Personnes, malgré l'attribution de titres particuliers à l'une ou à l'autre, notamment des titres de sagesse et de vertu donnés au Fils. Le livre VII insiste davan-

[1] *P. L.*, **40**, 101-148. — [2] *P. L.*, **40**, 147-170.

[3] *P. L.*, **42**, 819-1098. Voir TH. DE RÉGNON, *Etudes sur la sainte Trinité*, t. I et II; l'auteur développe surtout le concept augustinien d'après les théologiens scolastiques. — Nous avons analysé la IIe partie du *De Trinitate* (dans la *Contemplat. august.*, ch. IV, p. 95-134), en insistant sur l'élément spirituel de sa doctrine.

[4] Voir un résumé des 14 premiers livres au livre XV, c. III, 5; *P. L.*, **42**, 1059-1061. — [5] *De Trinit.*, l. XV, c. IV, 5.

tage sur *l'unité* des Personnes. Il y a en Dieu, dit-il, " una virtus et una sapientia, sicut unus Deus et una essentia " [1]. Il précise aussi la manière de s'exprimer et les raisons des formules courantes : *una essentia, tres personæ ;* ou *una essentia, tres hypostases (substantiæ).*

La II^e Partie, dans son ensemble moins théologique au sens strict du mot, est plus originale et d'une grande richesse par les nouvelles voies qu'elle ouvre à la spéculation, ou même par les longues digressions qu'elle contient, en particulier sur la connaissance de Dieu et l'union à lui par la foi, la charité, la sagesse. Saint Augustin cherche à y *montrer* la Trinité à l'aide d'images ou d'analogies diverses, qui la représentent en quelque manière. Aucune d'elles n'est développée avec la rigueur et la méthode qu'y apporteront les scolastiques. L'auteur se préoccupe moins, semble-t-il, de satisfaire l'esprit par une démonstration rigoureuse, dont il se reconnaît incapable, du reste, que d'élever peu à peu les âmes vers le Dieu en trois Personnes en leur présentant de l'activité divine *ad intra* une série d'images de plus en plus simples et ressemblantes. De même qu'il conduit l'homme par degrés à la connaissance de la divinité [2], il le mène par degrés à la contemplation de la Trinité.

Le livre VIII, sorte de transition entre la première et la seconde partie, aide à acquérir de Dieu une *connaissance* purement spirituelle, par la connaissance que l'homme a de la vérité, du bien, de la justice ; il montre que souvent l'on aime la Trinité sans la connaître explicitement et que sa connaissance est moins le fruit de la recherche extérieure que de la piété et de la charité. En celle-ci, du reste, se remarquent certains vestiges de la Trinité.

Les livres IX et X développent l'image de la Trinité la plus facile à saisir, celle de l'homme *secundum mentem.* Saint Augustin la présente sous deux formes : *a*) *au livre IX*, il distingue dans l'âme " *mens*, et *notitia* qua se novit, et *amor* quo se notitiamque suam diligit ; et hæc tria æqualia inter se, et unius ostenduntur esse essentiæ " [3]. *b*) *Au livre X*, la même image est précisée : Augustin trouve une trinité plus évidente (*evidentior trinitas*) dans *la mémoire* (l'esprit orné de vérités connues), *l'intelligence* (l'esprit pensant), *la volonté* (l'esprit ou âme spirituelle, aimant).

Le livre XI présente une image de la Trinité *plus grossière*, et dès lors plus difficile à saisir, ce qui explique sans doute qu'Augustin la donne après la précédente : c'est la *vision corporelle*, et à un degré supérieur, la *vision imaginative.* Dans la première, il distingue le corps aperçu, la forme reçue dans l'œil, et l'union des deux par l'acte de celui qui voit. Dans la deuxième, il trouve, de même, une forme corporelle

[1] *De Trinit.*, l. XV, c. IV, 5. — [2] Voir art. IV, p. 656. — [3] Voir l. XV, *l. c.*

conservée dans la mémoire (imaginative), une perception de cette forme par le souvenir actuel, et l'association des deux par l'opération de celui qui voit intérieurement.

Les livres XII, XIII, XIV recherchent une image de la Trinité plus profonde et plus parfaite que toutes les précédentes : Augustin la trouve dans *la sagesse*. Il distingue d'abord nettement (liv. XII) *cette sagesse* (qui est dans la raison supérieure, dont l'objet propre est la contemplation des réalités éternelles) [1], de *la science* (connaissance rationnelle des réalités temporelles); on peut bien discerner dans celle-ci une certaine trinité, mais elle n'est pas *image* de Dieu. — Il faut en dire autant de la *science de la foi*, dont parle le XIII[e] livre, tout entier consacré à exalter cette vertu ; la foi, règle de la vie morale, a pour unique auteur Jésus-Christ, et à ce sujet, saint Augustin traite longuement de la Rédemption [2], complétant ce qu'il a déjà dit plus haut du Verbe incarné [3]. Cette science constitue elle-même une certaine trinité (mémoire, souvenir, amour), dit Augustin, mais elle est imparfaite, transitoire.

Tout autre est la *sagesse*, dont traite *ex professo* **le livre XIV**. Elle est identique à la piété (θεοσέβεια εὐσέβεια) (ch. I). C'est par elle que l'homme devient une parfaite image de Dieu, de la Trinité, image qui doit durer même dans l'autre vie, où elle se perfectionnera dans la vision. Elle se crée par le renouvellement intérieur, spirituel, moral de l'homme tout entier. Ce renouvellement comprend, en effet : 1) *la connaissance de Dieu* par la mémoire et la conscience morale (ch. XV); 2) la fidélité de l'esprit à s'en inspirer dans *ses jugements* pour atteindre " la justice et la sainteté de la vérité " (ch. XVI); 3) enfin, l'adhésion du cœur à Dieu, adhésion qui transfigure son amour et engendre la pure *charité* (ch. XVII). C'est ainsi que la trinité humaine, constituée par la mémoire, l'intelligence, la volonté, devient une parfaite *image* de Dieu (ch. XII), qu'elle participe à la divinité : " Accedente quidem ista ad participationem *naturæ*, *veritatis* et *beatitudinis* illius " (ch. XII-XIV). Par là aussi l'âme acquiert la *sagesse* : " Quod cum facit, sapiens ipsa fit " (ch. XII); " et sic percipit sapientiam ubi est *contemplatio* æternorum " (liv. XV, ch. III).

Le livre XV reprend le développement théologique de la doctrine trinitaire, interrompu par ces longs *excursus*, destinés à préparer le lecteur [4] à voir Dieu en lui-même, en fixant son attention sur celles de ses œuvres qui le représentent le mieux, l'homme, et dans l'homme, la sagesse qui contemple les réalités éternelles. C'est dans celles-ci (ch. IV) que saint Augustin veut, enfin, montrer le Dieu un et trine. Après avoir expliqué, non sans subtilité, que les innombrables attributs divins peuvent se ramener à trois principaux : *æternus*,

[1] *De Trinit.*, l. XII, c. III, 3 et c. XIV, 22.
[2] *De Trinit.*, l. XIII, c. X-XIX. — [3] *De Trinit.*, l. IV, tout entier.
[4] " Volentes in rebus quæ factæ sunt, ad cognoscendum eum a quo factæ sunt, *exercere lectorem*, jam pervenimus ad ejus imaginem quod est homo.... Supra hanc ergo naturam si quærimus aliquid, et verum quærimus. Deus est, natura scilicet non creata, sed creatrix. Quæ utrum sit Trinitas, non solum credentibus, divinæ scripturæ auctoritate; verum etiam *intelligentibus*, *aliqua*, si possumus, *ratione jam demonstrare debemus.* " *De Trinit.*, l. XV, c. I, 1.

sapiens, *beatus*, puis à un seul, qui dit tout, *sapiens*, et montré la trinité dans ces images, car en ce monde la vision n'est possible que *per speculum* (ch. VIII), il étudie l'origine des Personnes séparément; il traite d'abord du Verbe (ch. X-XVI), puis surtout de l'Esprit-Saint (ch. XVII-XXVII), et il termine par une splendide prière à la sainte Trinité (ch. XXVIII). — Telle est cette œuvre puissante qui occupa saint Augustin pendant quinze ans [1].

C) La Cité de Dieu.

La Cité de Dieu [2] fut composée (sur le désir du tribun Marcellin, à qui furent adressés les premiers livres) de 413 à 426, pour répondre aux accusations des païens qui, lors des invasions barbares, rendaient les chrétiens responsables des malheurs de l'empire. **Le problème** qui se posait était donc celui *de la Providence* relativement à l'empire romain. Mais ce cadre était trop étroit pour la pensée d'Augustin. C'est l'*action providentielle de Dieu à l'égard de l'humanité* entière qu'il entreprit d'étudier, et cela non pas seulement dans les temps historiques *passés*, mais même *dans l'avenir* et jusque dans l'autre vie. " Dans un élan de génie qui transformait l'apologie en philosophie de l'histoire, dit Portalié, il embrasse d'un regard les *destinées du monde groupées* autour de la religion chrétienne, religion unique, qui bien comprise remonte aux origines et conduit l'humanité à son terme final ".

Saint Augustin élargit le sens du mot *cité*, dont il fait un synonyme de *société*. Il ne voit que **deux cités,** dans le monde, celle des *bons*, cité de Dieu ou cité céleste, et celle des *méchants*, cité du démon ou cité terrestre. C'est par leur *amour* que les hommes se rangent dans l'un ou l'autre de ces groupes [3]. Ce serait trop restreindre le champ de vision d'Augustin de voir seulement dans les deux cités l'Eglise et l'Etat [4],

[1] La gracieuse légende de l'enfant qui essaye d'épuiser la mer avec une coquille n'a pas trouvé grâce devant l'impitoyable critique (voir STILTING, *Acta Sanctorum*, t. VI augusti, n. 125), mais elle garde toute sa valeur de symbole.

[2] *P. L.*, **41**, 13-804. — Trad. fr., L. MOREAU, Paris, 1846 (3 vol.). SAISSET, Paris, 1855 (4 vol.). Voir les analyses de TILLEMONT, p. 608-612, et de dom CEILLIER, p. 288-327; et les études de G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, II, p. 339-390. E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2290-2291.

[3] " Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet, amor sui usque ad contemptum Dei, cælestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui ". *De civ. Dei*, l. XIV, c. XXVIII.

[4] Ce sens y est parfois, mais il est secondaire. Voir art. IV, p. 687.

bien qu'il expose avec netteté les principes qui doivent régir leurs rapports, et dont un Grégoire VII comme un Charlemagne sauront faire leur profit. Les deux cités, toujours et partout confondues ici-bas, sont en lutte constante. Dieu n'assiste pas indifférent à ce duel, et par sa Providence prépare le triomphe de la Cité céleste, triomphe qui viendra en son temps. Tel est le plan merveilleux de la plus sublime épopée qui ait été conçue par le génie d'un homme.

Division. Saint Augustin, cependant, n'aborde le cœur de son sujet qu'après avoir, dans une *Ire Partie* (livres I-X), purement défensive, repoussé les *accusations des païens* contre l'Eglise en attaquant le paganisme lui-même. — C'est dans les 12 livres (XI-XXII) de la *IIe Partie*, qu'il construit son système, qu'il expose sa doctrine sur l'action de Dieu dans le monde. Il y montre que, dans le christianisme et malgré l'opposition de la fraction ennemie, *Dieu conduit une portion de l'humanité*, celle qui par son amour se range dans sa cité, vers ses destinées éternelles et vers le triomphe définitif dans le ciel.

La Ire Partie est une vigoureuse offensive contre le paganisme. Augustin y établit son inaptitude absolue :

1) *à assurer la prospérité en ce monde* (livres I-V) : après un livre consacré à la prise de Rome (liv. I), il montre l'impuissance des dieux (liv. II-III), indique les vraies causes de la grandeur romaine (liv. IV, imité par Bossuet), et rejette le Destin au nom de la Providence (liv. V).

2) *à préparer le bonheur de la vie future* (liv. VI-X) : Augustin fait ici une critique acérée et mordante de la théologie païenne, d'abord de l'ancienne mythologie populaire représentée par les "Antiquités romaines" de Varron (liv. VI-VII), puis de la théologie des philosophes (liv. VIII) et notamment de la démonologie néo-platonicienne (liv. IX-X).

La IIe Partie (liv. XI-XXII) expose la doctrine des deux cités : *a*) leur origine *(exortus)*, liv. XI-XIV ; *b*) leur progrès *(procursus)*, liv. XV-XVIII ; *c*) leur fin *(fines debiti)*, liv. XIX-XXII.

a) Saint Augustin recherche **l'origine** des deux cités dans la création des anges et leur séparation en bons et en mauvais (liv. XI-XII[a]), puis dans la création de l'homme (XII[b]) et sa chute, cause de péché pour l'humanité entière, dont Dieu sauve une partie (XIII-XIV). Cette étude des origines s'achève par la conclusion célèbre sur les deux amours, causes des deux cités, et l'énumération des points divers sur lesquels elles s'opposent (liv. XIV, ch. 28).

b) Le **développement** des deux cités, présenté dans un cadre historique, comprend 4 périodes. Le livre XV les montre en lutte des origines jusqu'au déluge et le livre XVI, sous les patriarches et jusqu'à David. Le livre XVII est consacré à la cité de Dieu seule, sous les prophètes depuis David jusqu'au Christ. La plus grande partie du livre XVIII s'attache d'abord à la cité terrestre durant la même période (histoire des empires), mais depuis le chapitre 27, il traite des prophéties messianiques, et les derniers (46-54) du même livre étudient le développement des deux cités depuis le Christ jusqu'à la fin des persécutions.

c) **La fin** des deux cités est présentée dans les quatre derniers livres. Le livre XIX oppose la doctrine chrétienne de la béatitude dans la vie

future aux fausses théories des philosophes. Le livre XX traite de la fin du monde et du jugement dernier où se fera la séparation des deux cités. L'objet du livre XXI est le châtiment de la cité terrestre en enfer, et celui du XXIIe le triomphe définitif de la cité de Dieu dans le ciel et la béatitude des élus.

Jugement sur la Cité de Dieu. — On le voit, le sujet à traiter était immense; Augustin l'a encore élargi par de longues digressions dogmatiques, morales ou historiques, qui nuisent un peu à l'unité, malgré leur intérêt; mais " les contemporains, qui arrachaient à l'auteur chaque livre à mesure qu'il était écrit, dit Portalié, s'inquiétaient moins de l'ensemble que des questions du jour envisagées de si haut ". Le sujet choisi embrassait " l'universalité des problèmes qui tourmentent l'esprit humain et l'auteur y prodigue les vues profondes et originales ". Aussi la *Cité de Dieu* est-elle plus qu'une *apologie* (la plus grande apologie de l'antiquité), plus qu'une *histoire* et même qu'une philosophie de l'histoire; elle est aussi une vraie *théologie :* elle est, dit Portalié, " la théologie vivante dans le cadre historique de l'humanité ", théologie qui " explique l'action de Dieu dans ce monde ", comme " les *Confessions* sont la théologie vécue dans une âme et l'histoire de l'action de Dieu dans les individus "[1]. C'est dans cet ouvrage, ainsi que dans l'*Enchiridion*, qu'Augustin a le mieux exposé notamment la doctrine eschatologique.

D) L'Enchiridion [2] et les œuvres de morale.

1° L'*Enchiridion*, un opuscule de 122 chapitres, écrit en 421, a toujours été " considéré comme un manuel du véritable augustinisme ". Nulle part, peut-être, saint Augustin n'a mieux condensé sa doctrine ni surtout mieux marqué sa méthode. Laurentius, romain pieux et cultivé, lui avait demandé un précis dogmatique, facile à consulter. Augustin lui répond en l'invitant à rechercher la sagesse, c'est-à-dire la *piété*, le *culte de Dieu*, par la foi, l'espérance, la charité (ch. 1-3). C'est dans le *symbole* qu'il trouvera ce qu'il doit croire, mais c'est *l'oraison dominicale* qui lui montrera ce qu'il doit espérer et aimer. Augustin joindra donc à son explication du *Credo* celle du *Pater*, car la foi sans les autres vertus est inutile (7-8). Les chapitres 9-113, qui sont le corps du traité, contiennent un

[1] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2291.

[2] *Enchiridion ad Laurentium*, seu *De fide, spe et caritate; P. L.*, 40, 231-290. Trad. fr. : Arnaud, 1685. Etude : J. B. FAURE, *Annotationes in Enchiridion*, Rome, 1755.

exposé de la foi, soigné au point de vue littéraire, témoin les citations classiques dont il est parsemé. Augustin s'y attarde à réfuter quelques erreurs fondamentales, comme le manichéisme, le pélagianisme, ou à développer certains points de doctrine qui tiennent autant de la morale que du dogme (les notions du péché et de l'erreur, le baptême, la pénitence...). Les derniers chapitres, 114-121, traitent brièvement de l'espérance et de la charité qui est la fin de tous les préceptes. Conclusion, c. 122.

Deux autres précis doivent être rapprochés de l'Enchiridion :

a) le livre I (397) du traité **De doctrina christiana,** dont il sera question plus loin ;

b) le **De agone christiano** [1] (396-397), manuel de vie chrétienne, destiné au peuple ; l'auteur s'y exprime en une langue très simple et développe moins le dogme que la morale, à la différence de l'*Enchiridion.*

2° *Œuvres de morale.* — La morale est fortement rattachée au dogme dans l'Enchiridion, et l'on pourrait dire dans toute l'œuvre augustinienne : " Nul n'a mieux su qu'Augustin, dit Portalié, montrer le lien indissoluble qui fait dépendre la morale du dogme. Dans l'immensité de son œuvre, tout est dogmatique, et à peine peut-on détacher certains opuscules d'allure plus strictement morale. Mais à tous ces écrits dogmatiques il a su donner leur portée pratique pour la vie de l'âme " [2].

On compte une quinzaine de ces opuscules consacrés à des questions de morale.

a) Deux traitent **du mensonge :**

1) Le **De mendacio** [3] (395), que l'auteur lui-même jugeait obscur, est cependant " propre à exercer l'esprit et à inspirer l'amour de la vérité dans les mœurs " [4].

2) Le **Contra mendacium** [5] (420), dédié à Consensius, destiné à remplacer le précédent, est une réplique au priscillianiste Dictinius, qui défendait le mensonge dans un écrit intitulé " Libra " (balance).

La doctrine de saint Augustin est très ferme [6] sur ce point et opposée à celle de Cassien, qui permet le mensonge en quelques circonstances [7]. Pour lui, le mensonge est toujours défendu. Il le distingue avec soin de la plaisanterie, du silence, des figures de rhétorique (métaphores, symboles, allégories), des fictions, de l'erreur aussi, même coupable : mentir, c'est parler contre sa pensée, avec l'intention de faire tort à la vérité, en faisant admettre ce qui n'est pas. La vérité est comme la chasteté de l'âme [8] :

---

[1] *P. L.*, **40**, 289-310. — [2] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2432.
[3] *P. L.*, **40**, 487-518. — [4] *Retract.*, l. I, c. XVII. — [5] *P. L.*, **40**, 517-548.
[6] En voir l'exposé dans B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de S. Augustin*, p. 127-141. — [7] Voir ci-dessus, p. 581.
[8] Animi castitas in veritate servanda est. *De Mend.*, VII, 10.

le mensonge lui fait violence, et la nature proteste, car les menteurs eux-mêmes ne veulent pas être trompés [1]. D'ailleurs, tous les mensonges n'ont pas la même gravité; saint Augustin en distingue huit espèces, depuis le plus grave, le mensonge religieux ou apostasie simulée, jusqu'au mensonge officieux fait dans l'intérêt du prochain [2].

b) Cinq opuscules concernant **le mariage ou la continence** [3]. Ce sont :

1) **De continentia** (395) : sermon sur les luttes nécessaires pour garder la continence.

2) **De bono conjugali** (400) : le plus complet traité patristique sur les devoirs des époux.

3) **Liber de sancta virginitate** (400) : suite du précédent; apologie de la virginité.

4) **Liber de bono viduitatis** (414) : exhortation sur le mérite et les vertus du veuvage.

5) **De conjugiis adulterinis,** ad Pollentium (419) : sur l'indissolubilité du mariage.

Saint Augustin admet la supériorité de la virginité et de la continence sur le mariage [4], contre Jovinien, qui exaltait celui-ci et accusait les catholiques de le déprécier [5]. Il répond à cette dernière objection dans le *De bono conjugali*, écartant l'erreur manichéenne, qui juge mauvaise même la procréation des enfants. Saint Augustin affirme avec force que ce but est légitime et que le mariage est bon de ce fait. (Il hésite à admettre son second but : *sedanda concupiscentia* [6]). Dans la controverse pélagienne, il dut s'élever contre les théories de Julien d'Eclane, qui déclarait bons les mouvements de la concupiscence qui accompagnent l'union des sexes : ces mouvements désordonnés sont la conséquence du péché originel [7]. — Le mariage chrétien est indissoluble; il subsiste, même en cas d'adultère [8].

c) Les **autres opuscules** [9] de morale traitent de sujets divers :

1. **De opere monachorum** (400) : les moines doivent unir le travail à la prière.

2. **De cura pro mortuis gerenda** : utilité des prières pour les défunts, surtout de la sainte messe, spécialement près des tombeaux des martyrs.

3. **De patientia** (avant 418) : la patience est un don de la grâce.

---

[1] C'est là une des idées mères de la pensée augustinienne. Voir p. 650-651.

[2] C'est par crainte du mensonge que S. Augustin refusa d'admettre l'explication de l'incident d'Antioche proposée par S. Jérôme. Voir ci-dessus, p. 563.

[3] *P. L.*, **40**, 1) 349-372; 2) 373-396; 3) 397-428; 4) 429-450; 5) 451-486.

[4] *De bono conj.*, c. XXII-XXIII, 27-31; *De Sancta virg.*, c. I, 1.

[5] S. Jérôme avait eu quelques excès de parole dans sa réfutation. Voir ci-dessus, p. 562, 577-578.

[6] *De bono conj.*, c. V, VI; *De nupt. et concup.*, l. I, c. XV, 17.

[7] *De nupt. et concup.*, l. I, c. VIII, 9; c. XXII, 24.

[8] *De conjugiis adulterinis.* Voir, sur toute cette question du mariage, J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 424-428.

[9] Ils sont tous dans *P. L.*, **40**.

4. **De symbolo ad catechumenos** (4 sermons; le premier seul est, probablement, authentique).

5. **De disciplina christiana.**

6. **De cantico novo.**

7. **De utilitate jejunii.**

8. **De Urbis excidio** (vers 410).

Les six derniers sont des discours.

Le **Speculum de Scriptura sacra** [1] (427) peut se rattacher à ces écrits : c'est un simple recueil de sentences morales tirées de l'Ecriture, dans l'ordre même des Livres saints. Ce *miroir* de la loi divine ne vise qu'à l'édification. Il a été beaucoup lu. On en a même donné une édition systématique, certainement postérieure.

IV. — ŒUVRES PASTORALES; EXÉGÈSE, PRÉDICATION.

A) Deux **œuvres d'ordre théorique** sont à signaler d'abord dans le genre pastoral, très lié pour Augustin aux deux autres.

1) Le **De doctrina christiana** [2], commencé en 397 (liv. I-III) et achevé en 427 (liv. IV), est une œuvre complexe, dans laquelle on peut distinguer trois parties : *a*) une synthèse doctrinale (liv. I); *b*) un traité d'herméneutique (liv. II-III); *c*) une homilétique (liv. IV). — Le livre I est destiné à servir d'introduction à l'étude de l'Ecriture en donnant un résumé de sa doctrine dogmatique (ch. 5-22) et morale (23-34). L'âme de cette admirable synthèse est la distinction célèbre, établie dès le début, entre *frui (amore alicui rei inhærere propter seipsam)* et *uti (referre rem ad id quod amatur obtinendum);* d'où une grande règle morale : *solo Deo fruendum;* et une règle essentielle en exégèse : développer la charité. Cette règle seule est, d'ailleurs, insuffisante.

Les livres II et III exposent les autres conditions requises pour bien expliquer les saintes Ecritures : d'abord, les connaissances que doit avoir l'exégète (langues, sciences connexes), liv. II; ensuite, les règles mêmes de l'exégèse, liv. III : c'est là qu'il propose le premier la théorie de la pluralité de sens littéral [3], qui est aujourd'hui universellement rejetée, et il achève par l'exposé des sept règles de Tychonius [4].

Le livre IV est un traité de la prédication : sans mépriser les ressources de l'éloquence, Augustin exige que le prédicateur soit avant tout "divinarum Scripturarum tractator et doctor".

2) Le **De catechizandis rudibus** [5] (400), adressé au diacre Deogratias, est un traité théorique et pratique de la manière d'instruire les catéchumènes, le peuple en général. Augustin indique la manière de combattre l'ennui, dont il énumère six causes (n. 14-23), et il donne deux modèles d'instruction (n. 24-50 et 51-55).

---

[1] *P. L.*, **33**, 887-1040. — [2] *P. L.*, **34**, 15-122. — Trad. fr. : Dubois, 1701.

[3] *De doct. christ.*, l. III, c. XXVII, 38. *Confess.*, l. XII, c. XXXI, 42. F. Talon (dans *Rech. Sc. Rel.*, 1921, p. 1-28) plaide en faveur d'une autre interprétation de ces textes.

[4] Voir ci-dessus, p. 381. — [5] *P. L.*, **40**, 309-348.

B) **Exégèse.**

De par la trempe même de son esprit, saint Augustin devait être attiré par *l'exégèse alexandrine*, spiritualiste, et de fait, " il ne se sent vraiment chez lui, dit Bardenhewer [1], que dans le libre champ de l'interprétation mystique et allégorique ", au cours de ses prédications, ou dans des œuvres d'édification, et en ce genre il est incomparable. On aurait tort, cependant, de croire qu'il négligeait le *sens littéral*. Il voulait, au contraire, qu'on mît le plus grand soin à rechercher le vrai sens scripturaire [2], et qu'on évitât des interprétations hasardées et opposées à la science. Lui-même se reproche l'abus du sens allégorique dans certains de ses commentaires qui auraient dû s'en tenir davantage à la lettre. Les *commentaires* de saint Augustin, du reste, n'égalent ni par l'étendue, ni par le caractère scientifique, ceux de saint Jérôme, dit Portalié [3], qui attribue cette infériorité à trois causes : 1) l'ignorance de l'hébreu et le peu de familiarité avec le grec [4]; 2) l'abus du sens mystique dans un but moral et pratique; 3) la passion ardente et la subtilité prodigieuse qu'il portait dans ses polémiques. Du reste, il y a lieu de nuancer cette appréciation générale d'après les œuvres diverses [5].

1° Les **origines du monde** ont longtemps préoccupé saint Augustin.

Il a commenté quatre fois les premiers chapitres de la Genèse; dans un but de piété : *Confessions* (liv. XI-XIII); dans un but polémique : **De Genesi contra Manichæos** [6], 388-390 (abus du sens allégorique); enfin, dans un but scientifique, dès 393, dans le **De Genesi ad litteram liber imperfectus** [7], qu'il se reconnut impuissant à poursuivre alors, mais qu'il reprit plus tard dans le **De Genesi ad litteram** [8], en 12 livres, écrits de 401 à 415 et qui constituent son " travail définitif d'exégèse littérale sur le récit des origines ". Parmi les digressions nombreuses de l'ouvrage signalons les liv. VI, VII, X, qui sont toute une anthropologie, et le XII^e^ consacré aux extases et aux visions.

---

[1] *Patrol.*, II, p. 423.

[2] Il en pose les règles dans le *De doctrina ch.*, l. II-III. Voir aussi *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XIX-XXI. Il s'y tient dans ses commentaires proprement dits. Voir plus loin, p. 639, n. 12.

[3] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2343-2344.

[4] Voir cependant S. SALAVILLE, *La connaissance du grec chez S. Augustin*, dans *Echos d'Or.*, 1921, p. 387-393.

[5] S. Augustin attribuait une exceptionnelle autorité au texte grec des Septante qu'il regardait comme inspiré; mais il citait les versions latines usitées en Occident. Sur la question si discutée de l'*Itala*, posée par *De doct. christ.*, l. II, c. XV, 22, voir les remarques de A. d'Alès, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1921, p. 214-219.

[6] *P. L.*, **34**, 173-220. — [7] *P. L.*, **34**, 219-246. — [8] *P. L.*, **34**, 245-486.

2° Dans ce même genre d'**études critiques ou scientifiques** sur l'Ecriture, saint Augustin a laissé :

a) les **Locutiones (in Heptateuchum)** [1] (419), 7 livres ;

b) les **Quæstiones in Heptateuchum** [2] (419), 7 livres ;

c) les **Adnotationes in Job** [3] (400) ;

d) le **De consensu Evangelistarum** [4] (400), un remarquable essai de conciliation des apparentes contradictions des évangiles : la subtilité excessive de certaines solutions ne nuit pas à la valeur de l'ensemble de l'œuvre.

Dans les **Quæstiones Evangeliorum** [5] la note morale et mystique l'emporte sur la préoccupation scientifique.

3° Les **commentaires proprement dits** sur le Nouveau Testament sont peu nombreux mais importants.

a) Les 2 livres **De sermone Domini in monte** [6], qui sont le fruit de la prédication d'Augustin pendant les années de son sacerdoce, 391-396, commentent Matth. V-VII, auquel sont ramenées les autres paroles du Sauveur : admirable synthèse, pleine d'onction et de profondeur, de *la théologie morale* du Christ, dit Portalié.

b) **Les tractatus CXXIV in Joannis Evangelium** [7] sont des homélies prononcées en 416. Ce commentaire complet de l'Evangile du Verbe fait une large part au dogme, sans négliger la morale, il est "à bon droit rangé parmi les œuvres magistrales d'Augustin. Ariens, pélagiens, donatistes sont successivement combattus, et l'âme est toujours saisie". (Portalié). Il faut joindre à ce commentaire les **Tractatus X in I Epist. Joannis** [8], de la même année, dans laquelle saint Augustin développe avec éloquence le grand précepte de l'amour de Dieu et du prochain et, contre les donatistes, la grande loi de l'unité qui en est la suite.

c) *Sur saint Paul*, saint Augustin a laissé deux essais de commentaire *(expositio)* et un commentaire complet :

1. **Expositio quarumdam — 84 — propositionum ex Epist. ad Romanos** [9] : recueil de réponses à des questions posées par les moines d'Hippone (394) ;

2. **Epistolæ ad Romanos Expositio inchoata** [10] (394) ;

3. **Expositio Epistolæ ad Galatas** [11] (394) : vrai commentaire, avec recherche méthodique du sens littéral. Ce travail fait vivement regretter que saint Augustin n'ait pas commenté tout saint Paul [12].

---

[1] *P. L.*, 34, 485-546. — [2] *P. L.*, 34, 545-824. — [3] *P. L.*, 34, 825-886.
[4] *P. L.*, 34, 1041-1230. — [5] *P. L.*, 35, 1321-1364. — [6] *P. L.*, 34, 1229-1308.
[7] *P. L.*, 35, 1379-1976. — [8] *P. L.*, 35, 1977-2062. — [9] *P. L.*, 35, 2063-2088.
[10] *P. L.*, 35, 2088-2106 ; œuvre abandonnée par l'auteur, à cause de la difficulté de l'entreprise.
[11] *P. L.*, 35, 2105-2148.
[12] Le P. Lagrange écrit à propos des deux essais sur l'Epître aux Romains : "Ces deux ouvrages n'empêchent pas qu'il ne soit infiniment regrettable que saint Augustin n'ait pas composé un commentaire complet de l'Epître aux Romains. Nous aurions eu le chef-d'œuvre des commentaires anciens. Peut-être aussi dans une étude qui eût dû suivre de très près l'enchaînement des pensées de l'Apôtre,

C) **Prédication.**

L'œuvre oratoire de saint Augustin est, avec celle de saint Jean Chrysostome, la plus volumineuse que nous ait léguée l'antiquité chrétienne. En dehors des *tractatus* sur saint Jean, dont il vient d'être parlé [1], elle comprend une double série de discours : des homélies familières, dites *Enarrationes* et des *Sermons* proprement dits.

1. Dans le premier genre, saint Augustin a laissé près de 200 morceaux : ce sont les **Enarrationes in Psalmos** [2], dans lesquelles il faut voir moins des travaux d'exégèse que des œuvres oratoires [3], " chefs-d'œuvre d'éloquence populaire, d'une verve et d'une originalité inimitables " [4], et d'une extraordinaire plénitude de vie chrétienne. Quelques-unes de ces homélies ne furent jamais prononcées. Elles sont l'œuvre de toute la vie du saint et l'on n'en peut préciser la date de composition. On sait néanmoins que les 32 homélies sur le Ps. 118 sont postérieures à 415 [5].

2. Les **sermons proprement dits** dont l'authenticité fut reconnue par les éditeurs mauristes sont au nombre de 363. On les a groupés en quatre classes :

a) *Sermones de Scripturis* [6] (1-183), sur des passages isolés de l'Ecriture; ils sont classés dans l'ordre même de l'Ecriture : de 1 à 50, sur l'A. T. (il y en a plus de 20 sur des versets des psaumes); de 51 à 148, sur les Evangiles; de 149 à 183, sur les Actes et les Epîtres.

b) *Sermones de tempore* [7] (184-272) : il y en a une vingtaine sur Noël et l'Epiphanie, autant sur le Carême (en y comprenant les célèbres instructions *In traditione* et *In redditione symboli*), plus de 30 pour Pâques, une dizaine sur l'Ascension et la Pentecôte.

c) *Sermones de sanctis* [8] (273-340) : certains saints sont l'objet de plusieurs sermons : S. Vincent, 4; S. Jean-Baptiste, 7; S. Pierre et S. Paul, 5; S. Laurent, 4; S. Cyprien, 5; S. Etienne, 6; etc.

d) *Sermones de diversis* [9] (341-363) : ils traitent surtout de questions morales : la crainte, la charité, la paix, la vie cléricale, etc. Signalons-y, en outre, deux longs sermons (361, 362) sur la résurrection des morts.

Les éditeurs ajoutent une trentaine de *sermons douteux* [10] (364-396). Ils

---

Augustin aurait-il adouci certaines interprétations qui serrent de trop près des mots et des phrases isolés de leur contexte. Il n'en est pas moins vrai qu'Augustin a pénétré plus à fond qu'aucun ancien, dans la pensée de saint Paul dont il s'est assimilé la doctrine ". *Saint Paul, Epître aux Romains*, p. IX.

[1] Cette œuvre, comme le *De sermone Domini*, était une œuvre oratoire. Les deux réunies représentent environ 150 discours.

[2] *P. L.*, **36**, 67-1028 (Ps. 1-79), **37**, 1033-1966 (Ps. 80-150).

[3] Quelques pièces néanmoins ne sont pas des homélies; par ex., celles qui concernent les psaumes 67, 71, 77.

[4] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2301.

[5] Voir E. BOUVY, *S. Augustin, Les Enarrationes sur les Psaumes*, dans la *Rev. August.*, t. III (1903), p. 418-436.

[6] *P. L.*, **38**, 23-994. — [7] *P. L.*, **38**, 995-1247. — [8] *P. L.*, **38**, 1248-1484.

[9] *P. L.*, **39**, 1493-1638. — [10] *P. L.*, **39**, 1639-1718.

ont distingué avec soin tous ces discours de la longue série des *sermons apocryphes* [1], qui n'en compte pas moins de 317.

Depuis la grande édition bénédictine, de **nouveaux discours** de saint Augustin ont été reconnus authentiques ou publiés par divers critiques :

a) 25, édités par Michel Denis, 1792 [2];

b) 10, édités par Frangipane, 1819 [3];

c) 4, édités par Fontani, 1793 [4];

d) 33, édités par Dom Morin, 1917 [5]. Il faut encore ajouter à ceux-ci quelques autres découvertes faites par Dom Morin lui-même [6] et par Dom Wilmart [7]. Ces enrichissements progressifs portent à près de 450 le nombre des sermons proprement dits, authentiques, du grand orateur chrétien de l'Occident.

Saint Augustin, dont la vie était absorbée par tant d'autres occupations, nous a laissé une œuvre oratoire presque aussi étendue — par le nombre des discours sinon par leur longueur — que celle de **saint Jean Chrysostome,** et le seul fait qu'une telle comparaison soit possible est des plus suggestifs. Leur maîtrise est égale [8], malgré toutes les différences que l'on observe entre eux : " Si le docteur domine chez lui (Augustin) l'orateur, s'il a moins de couleur, d'abondance, d'actualité et de charme oriental que Jean Chrysostome, il a aussi une logique plus nerveuse, des rapprochements plus hardis, plus d'élévation et de profondeur dans la pensée, et parfois, dans ses élans de cœur et ses dialogismes hardis, il égale la puissance irrésistible de l'orateur grec " [9].

Tout n'a pas la même **valeur,** évidemment, dans cette œuvre immense [10], fruit le plus souvent de l'improvisation, et conservée seulement par les notes des sténographes. Elle nous révèle, du moins, à merveille *la manière* dont saint Augustin concevait la prédication chrétienne. Sans doute, il déclare lui-même qu'il est presque toujours peu satisfait de ce qu'il dit : " J'aspire à mieux et d'ordinaire j'en jouis au dedans, avant d'essayer de le rendre en paroles qui résonnent : et si je perçois qu'elles restent au-dessous de la pensée, je suis triste de voir que ma langue ne peut satisfaire mon cœur " [11]. Une

[1] *P. L.*, **39**, 1735-2354. — [2] *P. L.*, **46**, 813-940.
[3] *P. L.*, **46**, 939-1004. — [4] *P. L.*, **47**, 1113-1140.
[5] *S. Aur. Augustini tractatus sive sermones inediti*, Kempten-Munich, 1917.
[6] *Rev. bénéd.*, 1922, p. 1-13.
[7] *Rev. bénéd.*, 1912, p. 148-167 ; *Rev. Asc. Myst.*, 1921, p. 351-372.
[8] Voir ci-dessus, p. 470-471.
[9] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2305.
[10] Nous signalons plus loin quelques lacunes, à l'art. III, p. 645.
[11] *De catechiz. rudibus*, c. II, 3.

telle impuissance est très relative, et ce qui nous reste de cette grande et belle parole de saint Augustin nous permet de bien connaître sa méthode oratoire. D'ailleurs, lui-même nous a exposé ses principes [1], et son œuvre n'en est que l'application [2].

Il reconnaît évidemment l'utilité, sinon l'absolue nécessité, de la **formation oratoire** à l'école des rhéteurs [3], qu'il a si longtemps fréquentés lui-même, mais après cette préparation lointaine, il veut que le prédicateur vise beaucoup moins à l'éloquence proprement dite qu'à la sagesse [4], dont il puisera les secrets dans l'Ecriture [5]. D'ailleurs, la sagesse que les saints Livres enseignent est inséparable de l'éloquence [6]. Des trois préceptes auxquels Cicéron ramène toute la rhétorique, *docere*, *delectare*, *flectere* [7], saint Augustin tire cette loi générale pour l'orateur sacré : il doit parler de façon à ce qu'on l'écoute *intelligenter*, grâce à la clarté de sa doctrine, *libenter*, à cause de la douceur de sa diction, *obedienter*, par la force, qui plie les volontés [8]; sa parole doit être tour à tour *humble*, pour instruire, *modérée*, pour plaire, *grande*, pour convaincre. Du reste, à la différence de l'orateur profane, le prédicateur chrétien ne touche que de grands sujets [9], et si sa vie est à l'unisson de ses paroles, il pourra convaincre aisément [10]. Enfin, une grande loi domine tous ces préceptes, même celui de la *charité*, c'est la *vérité :* il faut parler de façon que ce soit elle qui brille, elle qui plaise, elle qui touche [11]. Par ses conseils comme par ses exemples, Augustin est l'un des premiers maîtres de la chaire chrétienne, et même en chaire, il se fait une loi de rester encore *le docteur*.

V. — LETTRES — RÉTRACTATIONS — APOCRYPHES.

L'édition de la **correspondance** de saint Augustin [12] comprend 270 numéros, distribués en 4 classes par les Bénédictins : *a*) *Epist.* 1-30 : avant l'épiscopat; *b*) *Epist.* 31-123 : de l'épiscopat à 411; *c*) *Epist.* 124-231 : de 411 à la mort; *d*) *Epist.* 232-270 : lettres sans date, postérieures à 411. Il faut

[1] Dans le *De doctrina christiana*, livre IV, écrit par Augustin à la fin de sa vie, en 427, et fruit par conséquent de sa longue expérience.
[2] Voir G. LONGHAYE, *La prédication*, p. 164-189.
[3] *De Doctrina christ.*, l. IV, c. I-IV, 1-6.
[4] *Ibid.*, c. V, 7-8. — [5] *Ibid.*, c. VI, 9-10. — [6] *Ibid.*, c. VII, 11-21.
[7] *Ibid.*, c. XII, 27 sq. — [8] *Ibid.*, c. XVII, 34 sq. — [9] *Ibid.*, c. XVIII, 35 sq.
[10] *Ibid.*, c. XXVII, 59 sq. — [11] *Ibid.*, c. XXVIII, 61. — [12] *P. L.*, **33**, 61-1094.

cependant retrancher de ces 270 numéros 53 lettres qui sont des correspondants d'Augustin. " Cette correspondance est de la plus grande valeur pour connaître la vie, l'influence et même la doctrine de l'évêque d'Hippone. Les lettres de pure amitié y occupent assez peu de place " [1]. La plupart traitent de questions philosophiques, dogmatiques ou morales.

Certaines sont de vrais opuscules. Signalons *parmi les plus instructives* les groupes suivants [2] : Sur la philosophie et les païens (118; 16, 17, 50, 91, 102), sur la Trinité (120, 169, 170, 238-242), sur la présence et la vision de Dieu (187; 92, 147, 148), sur l'Incarnation et Marie (11, 12, 137, 144, 161, 162, 169), sur la grâce (186, 194, 217), sur les devoirs des évêques et des prêtres (21, 22, 29, 142, 208, 228, 266), sur la ferveur chrétienne et la perfection, (26, 112, 127, 130, 132, 145, 155, 189, 220, 243), sur la vie religieuse (48, *monachis;* 211, *monialibus;* 150), etc... On a attribué à tort à saint Augustin plusieurs lettres, et notamment celle *de Pélage à Démétriade* (de 413), lettre qu'Augustin déclare entachée d'hérésie [3].

Les **Rétractations** [4] (ce mot signifie *révision*, plutôt que désaveu) sont un guide indispensable pour connaître les œuvres d'Augustin et le progrès de sa pensée : écrites entre 426 et 428, elles contiennent l'énumération de 94 ouvrages de l'auteur [5], avec l'indication du but, de l'occasion, de l'idée maîtresse de chacun, et avec des rectifications ou précisions, s'il y a lieu. L'ouvrage comprend deux livres : le Ier fait la recension de 27 écrits jusqu'à l'épiscopat (depuis le *Contra Academicos*, c. I, jusqu'au *De mendacio*, c. XXVII); le IIe en signale 67 de l'épiscopat (depuis l'*Ad Simplicianum*, c. I, jusqu'au *De correptione et gratia*). Le *De prædestinatione* et *De dono perseverantiæ* n'étaient pas encore écrits. L'auteur présente lui-même son travail dans un *Prologue* modeste et délicat.

Apocryphes. — Malgré le soin qu'avait pris Augustin de donner une liste complète de ses œuvres, quelques traités lui ont été attribués sans raison; mais ce sont les faux sermons qui ont surtout envahi sa bibliothèque. Les éditeurs en ont retiré 317 de la collection de ses œuvres [6]. Il y en a d'autres sans doute dans les manuscrits.

---

[1] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2287.

[2] Sur la correspondance de saint Augustin et de saint Jérôme, voir ci-dessus, p. 563 sq.

[3] *P. L.*, 33, 1099-1120. C'est de cette lettre que sont tirées certaines formules attribuées à Augustin et devenues proverbiales en spiritualité, dit P. POURRAT, (*op. cit.*, p. 297), notamment celle-ci : " Non progredi, jam reverti est " (c. XXVII). On trouve d'ailleurs l'équivalent dans S. Augustin (*serm.*, 169, 18).

[4] *P. L.*, 32, 583-656. — [5] Plusieurs de ces ouvrages sont perdus.

[6] *P. L.*, 39, 1735-2354.

ARTICLE III. — LE DOCTEUR.

I. — L'HOMME ET LE SAINT.

A) L'homme.

On a dit de saint Augustin qu'il " est un des hommes qui ont le plus honoré l'humanité "[1]. Il est assurément le plus grand génie que l'Eglise ait possédé, à en juger par l'étendue et la richesse de son œuvre, sa profondeur et son originalité puissante, non moins que par la variété des dons qui lui ont permis d'agir dans les domaines les plus divers.

Il était doué d'une **intelligence** vive et pénétrante; il abordait sans effort les problèmes les plus *abstraits*, mais il était capable de traiter avec succès, quand il le fallait, des questions *pratiques* ou des sujets d'érudition[2]. Esprit foncièrement intuitif, attiré comme d'instinct vers la métaphysique, et la plus haute, il n'était guère moins habile dans l'art de la *dialectique*; aussi fut-il un controversiste redoutable et redouté. *Penseur* profond et personnel, il a marqué de son empreinte tous les problèmes qu'il a abordés, et sans donner à tous des solutions nouvelles et définitives, il a répandu sur tous des flots de lumières, par la seule manière dont il les a posés parfois. *Psychologue* éminent, il a porté dans l'analyse de l'âme, de la sienne et de toute âme, et dans l'étude des problèmes qu'elle pose, une subtilité prodigieuse et une finesse d'observation presque sans égale. De telles ressources intellectuelles étaient, d'ailleurs, soutenues par une *mémoire* heureuse et fidèle[3], ainsi que par une extraordinaire application au *travail*, que n'arrêtait pas une santé délabrée et que la mort seule interrompit.

La profession de rhéteur qu'il exerça longtemps lui permit de développer ses aptitudes naturelles pour l'*éloquence* et d'acquérir une culture classique très complète. **Ecrivain** de race, doué d'une imagination brillante, animé d'une passion

---

[1] P. MONCEAUX, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 131.

[2] Dans l'ensemble, il reste, cependant, à ce point de vue, inférieur à saint Jérôme.

[3] Il parle, dans les *Confessions*, des vastes palais de la mémoire (*lata prætoria memoriæ*), l. X, n. 12. Voir *ibid.*, 26. Il avait sans doute constaté sur lui-même la vérité de cette observation.

qui donne à sa phrase du mouvement et de la vie, il se fait plutôt remarquer par la noblesse et l'élévation du *style* comme de la pensée, bien qu'il lui arrive parfois, pour s'adapter à son auditoire, d'user d'un langage populaire [1]. Du reste, ce qu'on trouve de plus étonnant chez lui, c'est peut-être cette souplesse de talents qui lui permet d'adopter les tons les plus divers suivant les sujets qu'il aborde [2]. Dans ses premiers écrits, il surveillait de très près son style; plus tard, il se préoccupait surtout du fond; mais quoiqu'il n'eût guère alors d'autre règle que de faire du bien, ses œuvres révèlent partout un grand lettré.

Au moral, saint Augustin a réuni les qualités les plus diverses, quand il eut dompté les passions ardentes qui dominèrent en lui quelque temps. L'orgueil et l'ambition firent place à une humilité charmante, presque ingénue [3]. A une sensibilité exquise il joignait toutes les délicatesses de l'âme. Généreux et sympathique, il eut des amis nombreux et il leur fut toujours fidèle; du reste, son affection n'avait rien d'exclusif, et les pauvres, les petits en bénéficièrent plus que personne. Cette amitié s'alliait, d'autre part, au support des défauts du prochain [4], et à une franchise absolue [5]. Très ferme de caractère, il était en même temps d'une souplesse et d'une habileté dignes d'un vrai diplomate. Adroit, tenace, délicat, il devait être un homme de gouvernement, et il le fut [6], mais dans la position qui était la sienne et qui en faisait surtout un conducteur d'âmes.

Toutes ces vertus s'épanouirent dans son âme sous

---

[1] On lui a reproché, non sans raison, l'abus des subtilités et des pointes, des antithèses recherchées, des assonances voulues. Ces jeux de mots, qui sont une des faiblesses de ce grand esprit, sont particulièrement à signaler dans l'œuvre oratoire, où ils avaient pour but et pour excuse d'égayer un auditoire pieux.

[2] " Rien ne ressemble moins à son style de docteur ou d'exégète que son style de narrateur ou de polémiste, ou de sermonnaire. Les phrases pondérées de la *Cité de Dieu,* équilibrées d'ordinaire suivant un rythme presque classique, n'ont rien de commun avec les phrases presque romantiques, vibrantes et pittoresques, lyriques et haletantes, qui donnent le ton aux *Confessions.* Et ce n'est pas la moindre surprise que réserve aux lettrés la lecture des œuvres d'Augustin ". P. MONCEAUX, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 138.

[3] Voir les *Confessions.* Il admirait " l'humilité de Dieu " dans l'Incarnation. *Enchirid.*, c. CVIII.

[4] On connaît le distique gravé par lui sur les murs de la salle à manger de son couvent :

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam
Hanc mensam vetitam noverit esse sibi.

[5] Voir ci-dessus la Correspondance avec saint Jérôme, p. 563.

[6] Voir sa Correspondance.

l'influence de la grâce et notamment de la reine des vertus, la **charité,** qui semble resplendir en son œuvre d'un éclat très particulier et que la tradition a par dessus tout admiré dans sa vie comme dans ses écrits. A toute époque, le sens chrétien a reconnu en lui le " Docteur de la charité ", et en un tel sujet, ce sens ne trompe pas. Mais, remarquons-le, ce n'est pas une charité quelconque, ordinaire, qui aurait pu, ainsi qu'il a été dit, alimenter pendant des siècles la piété chrétienne en Occident, et créer en particulier la féconde école mystique dont s'inspirait toute spiritualité au début du Moyen-Age. C'était une charité nourrie des dons éminents, mystiques, de la contemplation.

B) Le contemplatif.

Que saint Augustin fût un contemplatif, au sens strict donné ci-dessus [1], les *Confessions* en sont une preuve dont l'importance ne saurait être exagérée. L'auteur n'y livre pas moins son état d'âme présent, au début de son épiscopat, que les diverses étapes par lesquelles il y a été conduit. C'est en contemplatif tout abîmé dans la considération des grandeurs de Dieu et de ses propres faiblesses qu'il envisage son passé comme son état actuel. Beaucoup de pages ne sont que des contemplations écrites, d'incessantes et sublimes élévations à Dieu. Malgré sa modestie, l'auteur y avoue avoir été l'objet des faveurs divines. Celle qu'il eut à Ostie avec sa mère [2] ne fut pas un fait isolé : car au livre X, où Augustin parle de son état d'âme vers 400, il s'écrie : " Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit " [3].

Abstraction faite de ces déclarations formelles, l'ensemble des œuvres de saint Augustin doit amener à la même conclusion. Elles ne seront comprises qu'imparfaitement ou même entièrement travesties si l'on ignore le point de vue spécial où se place d'ordinaire leur auteur, après sa conversion, point de vue qui n'est ni celui du philosophe, ni celui du théologien, mais celui du contemplatif, philosophe et théologien, s'il en fut, mais avant tout saint, tout livré à Dieu par la charité, tout pénétré de Dieu par les lumières de l'Esprit-Saint et ramenant à Dieu tous les objets que son esprit considère.

Dieu tout d'abord pour lui n'est pas le Dieu abstrait des philosophes, mais *la plus vivante des réalités*, non plus seulement cherchée, mais présente à son âme, et déjà possédée en partie dans la joie et la paix :

[1] Voir l'Introduction, p. 22-25.
[2] *Confess.*, l. IX, c. X, 23-26. — [3] *Confess.*, l. X, c. XL, 65.

l'*inquietum est cor nostrum* se tempère du *donec requiescat in te*[1]; ce repos est en partie goûté déjà, d'après cette autre formule augustinienne si caractéristique : *frui Deo caritate*[2]. Il trouve en Dieu sa nourriture; aussi estime-t-il qu'en le perdant jadis, son cœur devint un "pays de famine"[3]. Il l'appelle : *Deus meus*, *Pax mea*, *Vita mea*, *Patria mea*.... Aussi ne faut-il voir dans le terme de *Vérité* qu'Augustin lui prodigue d'autre indication que celle du caractère purement spirituel de ce Dieu que seul l'esprit peut connaître et en qui, d'autre part, sont réalisés les "intelligibles" platoniciens.

Dieu, Augustin le retrouve dans toutes les **créatures** : d'où le point de vue si élevé sous lequel il les considère. Il s'en sert pour monter, comme par *degrés*, vers leur créateur. Il ne veut voir en elles que des reflets de l'infini, des participations finies de l'*Etre* par essence, de la *Vérité* immuable, du *Bien* incorruptible. Il y découvre ainsi des vestiges de la *Trinité*, mystère pour lequel il semble avoir eu une prédilection spéciale, sans doute parce qu'il pénètre plus profondément dans la vie même de Dieu, et ce trait lui est commun avec tous les grands mystiques.

Le **mysticisme** de saint Augustin est bien connu, d'ailleurs. Portalié, avec toute la tradition, admire dans son œuvre la *passion pour la vérité*, "l'admirable fusion d'un profond intellectualisme avec un mysticisme éclairé. La *vérité* n'est point pour lui seulement un spectacle à contempler : c'est un *bien* qu'il faut s'approprier; il faut l'aimer et en vivre. Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité *par toutes les fibres de son âme*, non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas, non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte.... Augustin n'est pas un sentimental, un pur mystique[4] et le cœur seul n'explique point sa puissance. Si chez lui l'intellectualisme sec et froid des métaphysiciens fait place à *une vision passionnée de la vérité*, cette vision est le fond de tout. Il n'a jamais connu ce mysticisme vaporeux de notre temps qui se laisse bercer par un sentimentalisme vague et sans objet. Pour lui, *l'émotion* est profonde, vive, saisissante, précisément parce qu'elle naît *d'un dogmatisme* ferme, sûr, précis, qui veut savoir ce qu'il aime et pourquoi il aime. Le christianisme est *une vie*, mais une vie dans la vérité éternelle et immuable, et si nul Père n'a mis, autant qu'Augustin, son cœur dans ses écrits, nul aussi n'a fixé sur la vérité le regard d'un esprit plus lucide et plus profond"[5].

Cette *acuité* du regard intellectuel se fixant sur le plus spirituel des êtres, ce *réalisme* de la connaissance de Dieu qui se révèle à la passion dont elle s'accompagne, s'expliquent, l'un et l'autre, d'un seul mot, qui traduit le fond de l'âme d'Augustin, la **contemplation**[6], et il faut entendre par là non pas une contemplation quelconque, mais la contemplation *mystique* et *parfaite*[7] dont il a dû être favorisé souvent dans l'oraison, sous une *forme passive*, et dont il a presque

[1] *Confess.*, l. I, c. I, 1. — [2] *De doctr. christ.*, l. I, c. IV, 4.
[3] Et factus sum mihi regio egestatis. *Confess.*, l. II, c. X, 18.
[4] Ce "pur mystique" serait, d'ailleurs, bien proche parent d'un "faux mystique".
[5] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2453-2454.
[6] Voir l'*Introduction*, p. 22. — [7] *Ibid.*, p. 24.

constamment bénéficié dans sa vie d'apôtre et d'écrivain chrétien sous une *forme active* [1]. Aussi certaines de ses œuvres sont-elles d'admirables élévations spirituelles, de vraies méditations contemplatives [2]. Il ne faut voir en tout cela que le rayonnement actuel d'une charité très pure et très ardente, mais un rayonnement très réel, ayant sa source dans une connaissance éminente, surnaturelle de Dieu.

C) L'optimisme de saint Augustin.

Une telle union de l'intelligence et de la charité, sous l'action de l'Esprit-Saint, explique l'enthousiasme que souleva le saint docteur parmi ses disciples et l'influence qu'il exerça dans l'Eglise [3]. Cette influence fut des plus réconfortantes. Saint Augustin n'a rien du pessimiste découragé et indolent. Il fut au plus haut degré *un actif*. Il se dépensa dans toutes les formes de l'activité apostolique : administration, prédication, controverse, spéculation théologique, etc. Il poussa lui-même à l'action, à la pratique de la vertu plus que personne [4]. Il fut, à ce point de vue moral, un *optimiste*, semeur d'enthousiasme. Il le fut même dans *l'ordre théorique*, l'ordre des principes, non pas qu'il trouvât certes que tout allait pour le mieux dans le meilleur des mondes, mais il se plaisait à mettre en évidence la sagesse de Dieu qui sait tirer le bien du mal [5]. Quant à *l'homme*, si Augustin décrit avec force son état de déchéance actuel, il ne le relève que mieux en le jetant tout entier dans les bras d'un Père infiniment miséricordieux ; à côté du mal il signale des remèdes qui lui sont largement proportionnés, une grâce d'une richesse illimitée, qui permet au chrétien de recouvrer même l'essentiel des privilèges perdus, notamment une image de Dieu parfaite, restaurée par la sagesse contemplative. Tout cela fonde et justifie chez Augustin le plus franc optimisme [6]. Celui-ci, pour n'avoir rien

[1] Voir l'*Introduction*, p. 23 et 25-27. — [2] *Ibid.*, p. 29.
[3] Voir plus loin, p. 695. — [4] Voir p. 677-679.
[5] Voir le *De ordine* et toute l'œuvre anti-manichéenne.
[6] Certains auteurs contemporains parlent volontiers du **pessimisme de saint Augustin** ; mais ils ne peuvent le faire qu'en donnant à certaines opinions particulières de l'évêque d'Hippone, isolées de l'ensemble de sa doctrine, la valeur de thèses de premier plan qu'elles n'ont pas dans sa pensée. D'ailleurs, cette note est inséparable d'un *sentiment de dépression morale* qui non seulement ne se dégage pas de sa doctrine mais se trouve en opposition radicale avec elle. Reconnaissons que certaines présentations fragmentaires ou tendancieuses qui en ont été faites, parfois, dans le passé, ont trop souvent justifié ces appréciations défavorables. Sa doctrine si réconfortante de la contemplation et de la sagesse nous paraît particulièrement apte à dissiper ces préjugés.

de naturel, pour s'appuyer uniquement sur la grâce, ainsi que sur la sagesse et la bonté de Dieu, n'en est que plus véritable et plus divinement fécond. Il répond à merveille aux sentiments profonds du grand évêque d'Hippone.

II. — LA MÉTHODE DOCTRINALE DE SAINT AUGUSTIN.

Cette méthode utilise trois éléments distincts, qui, loin de s'exclure, s'appellent et se complètent : 1) l'autorité; 2) la raison; 3) le cœur.

A) L'Autorité.

Il est remarquable que le Père qui a le plus utilisé la raison dans la recherche de Dieu est aussi celui qui a le plus insisté sur la nécessité de placer à la base de toute vie chrétienne une autorité. Il en parlait d'expérience, car c'est par là qu'avait commencé sa propre conversion [1]. Cette autorité, unique dans sa source, Dieu, se présentait à lui sous trois formes : *a) la Sainte Ecriture* d'abord, dont il admet le canon complet, accepté après lui par tout l'Occident; il enseigne son inspiration [2], c'est-à-dire son origine divine, et il défend son inerrance absolue [3], laquelle, pense-t-il, n'exclut ni des oublis, ni même la confusion d'un mot mis pour un autre, ni des divergences d'expression entre les évangélistes qui rapportent les mêmes discours; *b) la tradition*, qui complète la révélation scripturaire, quand elle est apostolique et universelle, et qui nous est transmise, soit par une pratique (tel le baptême des enfants, invoqué contre Pélage), soit par le symbole ou *regula fidei*. Saint Augustin a établi cette *règle* développée par Vincent de Lérins : " Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur " [4]; *c) l'Eglise* enfin, l'autorité vivante qu'Augustin place au-dessus de l'Ecriture et de la tradition : " Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicæ Ecclesiæ commoveret auctoritas " [5], elle garantit les Ecritures, transmet la tradition, les interprète l'une et l'autre,

---

[1] Voir ci-dessus, p. 602.

[2] Il a cru à tort à l'inspiration des Septante, erreur assez générale de son temps.

[3] Voir *De Gen. ad litt.*, l. VII, c. XXVIII, 42; *Epist.* 82, c. 1, 3 (à saint Jérôme). Voir tout le *De consensu Evangelistarum.*

[4] *De baptismo*, l. IV, c. XXIV, 31. Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, dit saint Vincent de Lérins. *Commonitorium*, c. II.

[5] *Contra epist. Mani.*, c. V, 6. Voir L. DE MONDADON, *op. cit.*

et tranche les controverses; quiconque refuse d'accepter son enseignement est hérétique [1]. Son magistère est *infaillible*, grâce à l'assistance que lui donne le Christ par l'Esprit-Saint. Dans la démonstration de la foi, Augustin s'applique donc surtout à établir la *divinité de l'Eglise*, par les miracles, les prophéties, la multitude des croyants et en particulier la sainteté du christianisme [2].

B) **La raison.**

La raison tient une place immense dans la doctrine augustinienne. Elle *prépare* tout d'abord **l'acte de foi**, en montrant les titres et l'autorité du témoin, seule vraie raison de l'adhésion intellectuelle; mais à la base même de toute démonstration Augustin place la connaissance de la providence, sur laquelle s'appuie la preuve de la divinité de l'Eglise [3]. Dans *l'acte même de foi*, la raison a son rôle, qui est de maintenir présente à l'esprit l'autorité du témoignage, et Augustin n'hésite même pas à appeler la foi une science à ce point de vue, parce qu'elle donne non la vue de l'objet, mais la vue des raisons de croire [4]. Enfin, *après l'acte de foi*, la raison a pour mission de chercher l'intelligence intime du mystère : si le fidèle doit croire avant d'avoir résolu toutes les difficultés, il doit aussi, dans la suite, s'efforcer de pénétrer le dogme. Il a inspiré de loin le principe de la scolastique, *fides quærens intellectum;* il répète sans cesse que la foi est la condition de l'intelligence des vérités révélées [5]; il pousse le chrétien à aimer cette intelligence et à la rechercher, par l'effort de la raison travaillant dans le rayonnement de la sagesse qui éclaire les âmes pures et remplies de charité.

C'est dans *la philosophie platonicienne* christianisée par lui qu'Augustin a cru trouver la culture rationnelle la plus apte à pénétrer le dogme. L'**idée de vérité** occupe dans cette philosophie une place centrale [6]. Saint Augustin combat le scepti-

[1] Voir J. DE GUIBERT, *La notion d'hérésie chez saint Augustin*, dans *Bull. litt. eccl.*, 1920, p. 368-382.

[2] Les autres aspects de la doctrine de saint Augustin sont étudiés p. 653-655.

[3] Voir *Confess.*, l. VI, c. v, 7, 8. *De util. cred.*, c. XVI, 34.

[4] *Epist.*, 147, c. III, 8.

[5] *Nisi credideritis non intelligetis*. Isaïe, VII, 9 (d'après les Septante, version fautive). Saint Augustin a souvent commenté ce texte pris à la lettre. Le sermon 43, qui l'explique, s'achève sur cette phrase significative : *Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.* Voir plus loin, p. 670.

[6] Voir ci-dessus, p. 627. Cf. CH. BOYER, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin.*

cisme en établissant une première certitude par le fait de la pensée, objet pour tout homme sain d'esprit d'une connaissance immédiate évidente. C'est par les premières notions de l'esprit, mais notamment par celle de vérité, qui préside à tous les jugements de la raison, qu'il trouve Dieu en lui-même, après s'être élevé par degrés [1] jusqu'à ces hauteurs où Dieu réside, ou plutôt préside [2], pour tous ceux qui le consultent. C'est, en effet, à cette idée de vérité que, pour Augustin, tout se rattache, non seulement *Dieu*, Vérité subsistante et souveraine, mais la *créature*, participation de la Vérité créatrice, la *connaissance*, reflet de la Vérité illuminatrice, et la *morale elle-même :* le bien, en effet, n'est désiré que s'il est connu en quelque manière, et la fin dernière n'est possédée que par un acte d'intellection ou de vision [3]; Dieu est la vérité béatifiante. Cependant il ne béatifie qu'avec l'amour, d'autant plus qu'on ne peut, observe Augustin, pleinement connaître le bien tant qu'on ne l'aime pas. La philosophie de l'évêque d'Hippone est foncièrement *intellectualiste*, comme celle de saint Thomas, mais cet intellectualisme est uni, dans la méthode doctrinale augustinienne, à un fort courant d'amour.

C) Le cœur.

Le cœur, en effet, c'est-à-dire **l'amour,** joue un rôle important dans la recherche de l'intelligence parfaite de la foi. Augustin avait appris des platoniciens à chercher le vrai de toute son âme (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ), et la grâce avait perfectionné en lui cette disposition en lui révélant les lumières dont Dieu inonde les cœurs purs. Aussi à l'effort intellectuel pour pénétrer la vérité a-t-il toujours joint le souci de l'aimer et de la faire aimer. Cette tendance, qui caractérise le docteur de la charité, devait être rappelée ici. Elle distingue essentiellement sa méthode de celle des néo-platoniciens, qui était un pur et violent intellectualisme : l'amour n'était guère autre chose, chez Plotin, qu'une simple forme de la curiosité naturelle de l'esprit [4]. Pour le docteur de la grâce, le seul amour qui compte est cette *charité divine* que l'Esprit-Saint produit dans les âmes, qui les unit à Dieu, et va jusqu'à leur permettre

---

[1] Voir plus loin, p. 654 et 656.

[2] Ubique, Veritas, præsides, omnibus consulentibus te. *Confessions*, l. X, c. XXVI, 37.

[3] Voir *De civ. Dei*, l. XXII, c. XXIX; *De Trin.*, l. I, n. 17, 20, 31, etc.

[4] R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 94-103. Voir ci-dessus, p. 162-163.

de le goûter et de le savourer *(sapere)*; car c'est elle qui donne à la connaissance la plus spirituelle son réalisme puissant, et qui la place si haut au-dessus de la connaissance abstraite et froide du philosophe.

Ainsi l'amour que saint Augustin a incorporé à sa méthode doctrinale, est un **amour surnaturel,** qui, par les dons de sagesse et d'intelligence dont l'Esprit-Saint gratifie les âmes purifiées, apporte à l'âme d'éminentes lumières sur Dieu et les mystères. Ce rôle joué par l'amour justifie le titre de *méthode affective* dont on parle d'habitude à propos du grand docteur d'Hippone. Il n'y faut inclure aucun volontarisme strict [1], car le point de vue de l'évêque d'Hippone est beaucoup moins philosophique que théologique et mystique, et l'influence de la volonté sur l'intelligence y est plus infuse que naturelle. Les avantages de cette méthode au point de vue spirituel et ascétique sont évidents; ils ne sont pas moins précieux dans l'ordre théologique.

III. — LA THÉOLOGIE AUGUSTINIENNE.

A) Notion de la théologie.

La *théologie* est définie par saint Augustin dans la *Cité de Dieu :* " De divinitate rationem sive sermonem " [2]; mais il a directement en vue dans ce texte la *théologie naturelle*, accessible au philosophe, et le plus souvent il entend le mot de la *mythologie*, qu'il étudie dans les livres précédents, avec Varron, pour en faire une critique sévère.

La **théologie proprement dite** ou *surnaturelle* serait plutôt définie par lui : *la science et l'intelligence de la foi, développées dans les lumières supérieures de la sagesse.* La *foi* a pour couronnement, dans l'ordre spéculatif, l'*intelligence* spirituelle, et saint Augustin pousse tous les chrétiens à aimer cette intelligence, à la rechercher [3]. La foi précède [4], mais l'intelligence doit la compléter [5]. Celle-ci doit, d'ailleurs, être accompagnée

---

[1] La tendance ascétique à insister sur l'activité morale, sur l'effort, même pour obtenir les lumières supérieures de la sagesse, n'est pas du volontarisme. Nous l'appelons, pour l'en bien distinguer, *moralisme*. Voir p. 29.

[2] *De Civit. Dei*, VIII, 1.

[3] Hæc dixerim, ut fidem tuam *ad amorem intelligentiæ* cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animum præparat. *Ep.* 120, 6.

[4] Intellectus enim est merces fidei; *Tract.* XXIX *in Joan.*, n. 6.

[5] Voir tout le début de la belle lettre 120, à Consensius, sur la Trinité. Voir aussi ce qui vient d'être dit, p. 650, au sujet de la formule *Nisi credideritis, non intelligetis* des Septante.

elle-même de la *science de la foi* [1], à laquelle saint Augustin attribue, (en la prenant au sens large, synonyme de théologie), une quadruple fonction : "*produire*, *nourrir*, *défendre* et *affermir* la foi salutaire qui conduit au vrai bonheur" [2]. La première fonction représente plutôt une propédeutique théologique, mais les trois autres, qui supposent une foi existante, sont bien celles de la théologie proprement dite. D'ailleurs, l'intelligence et la science n'atteindront ici leur plein développement que par la *sagesse* surnaturelle, car celle-ci a pour objet propre et direct le premier et universel principe, Dieu, et elle le fait en quelque sorte "voir" par la contemplation [3]. Aussi, à ce point de vue, la théologie peut-elle être définie "une sagesse", et rattachée à la contemplation, cette connaissance éminente de Dieu que donne la sagesse [4].

La théologie est donc, pour saint Augustin, doublement **surnaturelle** : elle l'est d'abord par son objet, la vérité révélée, connue par la foi; elle l'est aussi, quand elle est parfaite, par les lumières dérivées de la sagesse contemplative. Car ce n'est pas d'une sagesse ordinaire et naturelle qu'il parle, mais d'une sagesse surnaturelle, qui n'est ni le don proprement dit de sagesse, ni la simple vertu, mais une vertu perfectionnée par l'exercice du don, comme on le voit par l'ensemble de sa doctrine sur ce point ici et dans les passages parallèles [5].

B) **Caractères.** — L'application de ces principes, admis par saint Thomas lui-même, amènera saint Augustin et son école à créer une méthode théologique, dont se distinguera la méthode du docteur angélique. Nous y signalerons trois caractères principaux : 1. la tendance affective; 2. le symbolisme ou la méthode des degrés; 3. la complexité des points de vue.

1. L'invitation à **la prière** et parfois des formules de prière se rencontrent dans beaucoup d'œuvres théologiques de saint Augustin. Il n'agit pas ainsi uniquement par esprit de religion, pour sanctifier le travail, mais par méthode, pour obtenir sur les vérités révélées les lumières

[1] Voir particulièrement *De Trinitate*, l. XIII tout entier.
[2] *Ibid.*, XIV, c. 1, n. 3.
[3] *Ibid.*, XII, 21-25; XIII, 1, 25; XIV, 1-3.
[4] Voir la définition donnée, p. 22. On trouverait un **plan de la théologie** bien augustinien soit dans le premier livre du *De doctrina christiana* (397), soit dans l'*Enchiridion*.
[5] Voir F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, ch. IX. Saint Augustin, parlant en théologien "concret", n'a pas fait les distinctions diverses que nous indiquons, mais sa doctrine les suppose.

supérieures de la sagesse. Cette tendance est *mystique* et n'inclut pas le volontarisme [1]. Ce n'est pas l'amour qui, pour Augustin, agit directement sur l'intelligence, mais l'Esprit-Saint qui opère dans les âmes disposées par la charité et la prière à recevoir son action, lumière et force.

2. La **méthode des degrés** est aussi caractéristique de l'augustinisme. En homme qui a de Dieu une vue très réaliste, l'évêque d'Hippone cherche moins par la raison à démontrer (dans la mesure possible) la vérité de ses mystères, qu'à les *montrer*, à les faire voir en quelque manière dans des *symboles* qui le représentent. Rien de plus légitime, puisque toute chose réalise une idée de Dieu et est, à des degrés divers, une image de Dieu. Augustin a précisément la préoccupation de hiérarchiser ces êtres, pour élever par étapes son esprit à une idée de Dieu à la fois très concrète (le montrant dans une image) et très pure (cette image étant de plus en plus spirituelle) [2]. Les notions transcendantales (l'être, surtout la vérité, le bien, le beau), qui sont au sommet de ces degrés, dans tous les ordres, le retiennent plus que tout autre objet. Il aime spécialement à les considérer comme lumière et force de notre âme, et c'est dans cette image, quand elle est illuminée par la sagesse, qu'il trouve Dieu de préférence. La contemplation est une vision de Dieu dans cette image [3].

3. La **complexité des points de vue** qui se mêlent dans l'œuvre de saint Augustin doit aussi être soigneusement notée. Au lieu de distinguer nettement le domaine de la philosophie et celui de la théologie, l'ordre naturel régi par la raison, et l'ordre surnaturel où commande la foi, il a plutôt *uni* le tout, sans rien confondre, d'ailleurs. Loin d'analyser avec soin ce qui appartient à l'homme comme tel et au croyant comme tel, il a plutôt habituellement tendance à voir la nature humaine dans un cadre surnaturel, celui dans lequel, de fait, elle a été placée dès l'origine et dans lequel elle reste encore fixée par la volonté de Dieu, malgré la déchéance originelle. Le fait connu par la foi domine toute sa spéculation [4]. Si philosophe qu'il soit, Augustin reste un philosophe *concret*, qui observe moins pour disséquer que pour grouper, plus porté à rapprocher les êtres pour les considérer dans le rayonnement de Dieu, qu'à les analyser pour les considérer en soi, sous un angle bien délimité. On doit encore voir là un effet de la *contemplation*. Celle-ci n'éclaire directement que sur Dieu sans doute ; mais, par une conséquence nécessaire, elle rattache aussi à Dieu toute chose, non seulement l'Ecriture, le Christ, l'Eglise et les mystères, mais toutes les créatures, car elles sont des images de Dieu et ordonnées à lui. Malgré sa prodigieuse subtibilité, Augustin a suivi une méthode générale plus *synthétique* qu'analytique.

Cette tendance n'était pas sans **dangers**. La complexité des points de vue rend parfois son œuvre d'accès difficile, et des esprits non prévenus

---

[1] Voir ci-dessus, p. 652.

[2] Voir article IV, à propos de la connaissance de Dieu et de la Trinité, p. 656 et 658.

[3] C'est une " vision médiate ". D'ailleurs l'image indiquée n'en est que le fondement naturel. Les vrais principes de la connaissance contemplative sont la foi et les lumières infuses de la sagesse et de l'intelligence. Voir F. CAYRÉ, *op. cit.*, ch. VI : *La vision médiate.*

[4] Cette remarque explique en partie la position qu'il prend dans la question si délicate de la prédestination. Voir p. 672.

peuvent aisément s'y tromper [1]. D'autre part, ce point de vue supérieur, divin, qui unifie tout, amène à insister sur le rôle de la sagesse, même mystique, et sur les avantages qu'en retire la raison elle-même, d'où l'on peut, si l'on n'y prend garde, tirer deux conséquences contraires, exagérées l'une et l'autre : on en peut déduire que la raison est incapable d'atteindre certaines vérités naturelles (*l'ontologisme* est une des formes qu'a revêtues cette espèce d'agnosticisme) [2], ou, par un excès tout opposé, exalter outre mesure ces forces de la raison ainsi raffermie, et en venir jusqu'à tenter de démontrer les mystères. L'une et l'autre tendance, surtout la deuxième, se sont rencontrées parmi des théologiens du Moyen-Age, disciples de saint Augustin [3]. Saint Thomas réagit à propos en distinguant avec soin les deux points de vue. D'ailleurs, l'évêque d'Hippone n'est pas responsable de ces exagérations. Si la distinction des deux ordres, de la raison et de la foi, est nécessaire dans l'étude en vue de la clarté, leur union prudente n'est pas moins légitime et utile à d'autres points de vue, surtout dans un but de piété, dont saint Augustin gardait partout la préoccupation.

ARTICLE IV. — LA DOCTRINE.

I. — DIEU. L'HOMME-DIEU.

A) Existence et nature.

L'idée de Dieu est le point central de la pensée augustinienne [4]. Dieu n'est pas objet d'intuition directe et de vue immédiate. Saint Augustin estime, cependant, que son **existence** est tellement évidente qu'elle ne peut être méconnue que sous l'influence de la passion et même que c'est là le fait d'un bien petit nombre [5]. Et précisément cet accord du genre humain sur ce point est une des preuves qu'il en donne [6]. Il s'est appuyé souvent aussi sur la beauté du monde et l'ordre qui y règne [7]. Mais les preuves qu'il a développées le plus volontiers, et avec éloquence, sont les preuves métaphysique et psychologique. Le caractère *changeant* et dès lors imparfait des êtres qui l'entourent le frappe au plus haut point et l'oblige à rechercher au dessus d'eux un être en qui la vérité, le bien, la perfection ne soient pas mesurés ainsi [8].

---

[1] De là vient que tant d'erreurs doctrinales ont prétendu s'appuyer sur elle.

[2] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2510.

[3] T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de T. à S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1909, p. 59, 80, 115.

[4] Voir ci-dessus, p. 627. — [5] Insania ista paucorum est. *Serm.* 69, 3.

[6] Voir *In Joan.*, tract. CVI, 4.

[7] *In Ps.* 41, 7. *Serm.*, 141, 2. *Confess.*, l. X, c. VI, 9.

[8] Ecce sunt cœlum et terra : clamant quod facta sunt : mutantur enim atque variantur... Clamant etiam quod seipsa non fecerint : Ideo sumus quia facta sumus. *Confess.*, l. XI, c. IV, 6.

D'autre part, le caractère nécessaire et universel des idées les plus hautes qui sont la lumière et la force de *l'âme* spirituelle, ces notions de vérité et de bien qui dirigent toute son activité intellectuelle et morale, l'attirent plus encore, et c'est par cette voie psychologique qu'il s'élève le plus souvent à Dieu [1]. D'ailleurs, ces premières notions, qui, sans être absolument innées [2], apparaissent sans effort, spontanément, sont volontiers attribuées par saint Augustin à une action de Dieu, qui est principe de toute connaissance, comme il est principe de tout être. Il insiste d'autant plus sur ce point que ces premières notions, simples images de Dieu, mais images plus proches de lui que toute autre, permettent à l'homme de contempler Dieu dès ici-bas, de le voir en quelque manière, quand elles sont éclairées par la sagesse surnaturelle [3].

Ces diverses preuves de l'existence de Dieu sont rarement développées chez saint Augustin, sous une forme rigoureuse. Le plus souvent elles sont associées à une forme d'élévation à Dieu bien caractéristique de sa spiritualité comme de sa théologie, et que nous appellerons **méthode des degrés**. Il l'a souvent décrite, mais jamais aussi parfaitement que dans les *Confessions* [4]. Il compte trois étapes. *a*) Il considère d'abord les *objets corporels :* après avoir admiré leur beauté, par où ils lui crient le nom de leur auteur, il les trouve fort grossiers et il passe [5], cherchant des êtres qui lui disent mieux ce qu'est son Dieu. *b*) Dans la deuxième étape de sa marche, il entre dans son âme, en *son esprit* orné de connaissances variées *(memoria)*, dont il décrit les richesses avec un luxe et un éclat saisissants [6], mais cette abondance même est un danger : l'homme livré au flot de ces pensées ne parviendra jamais au port, car Dieu n'est pas dans cette mulplicité ; Augustin monte plus haut [7]. *c*) Il remarque alors, au centre même de cette âme agitée, un point ferme et solide : celui sur lequel est dressé le tribunal de la raison, qui juge de tout selon la vérité ; cette *vérité* est la vie de l'esprit, et par elle on se repose dans le *bien*. C'est là, au dessus de la mémoire, que Dieu réside, qu'il est aperçu dès ici-bas, en image, qu'il est trouvé, en un mot [8]. C'est alors qu'Augustin s'écrie : " Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova ! Sero te amavi ! Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quærebam.... Mecum eras et tecum non eram " [9]. Cette possession de Dieu, pour atteindre cette perfection partiellement béatifiante, suppose à quelque degré [10] les lumières de la sagesse contemplative [11], mais elle

[1] *De libero arbitrio*, l. II, c. III-XIV, 7-38. *De div. quæst.*, LXXXIII, q. 54. *Confess.*, l. VII, c. X, 16. *In Ps.* 41, 8. Voir C. BOYER, *L'Idée de Vérité*, p. 47 sq.

[2] Sur l'origine de ces idées, voir ci-dessus, p. 627.

[3] *De div. quæst.* LXXXIII, q. 46, *De ideis. De Trinit.*, l. VIII et l. XIV.

[4] *Conf.*, l. X, c. VI-XXVII, 8-38, *P. L.*, 32, 782-795.

[5] *Ibid.*, VI-VII, 8-11. — [6] *Ibid.*, VIII-XVII, 12-26. — [7] *Ibid.*, XVII, 26.

[8] *Ibid.*, XX-XXVI, 29-37. — [9] *Ibid.*, XXVII, 38.

[10] Soit sous la forme intense que décrit saint Augustin dans l'entretien d'Ostie (*Confess.*, l. IX, c. X, 23-26), soit sous la forme, atténuée que suppose plutôt le *De Trinitate*, l. XIV. — [11] Voir plus loin, p. 669.

a son point d'appui dans une connaissance naturelle, analogique mais véritable, de Dieu et de ses perfections.

Les **attributs divins** sur lesquels saint Augustin a le plus fixé son attention sont, avec celui d'Etre *parfait* et immuable, ceux de *Vérité*, de *Bien*. Cette conception de Dieu, qui découle de ce qui vient d'être dit des preuves de son existence, est bien rendue par cette formule d'inspiration platonicienne : Dieu est "*et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi*" [1]. Dieu est l'*Etre parfait*, d'une perfection qui exclut tout changement à la différence des autres êtres, hors de lui, et qui tiennent de lui ce qu'ils ont. Cependant, l'aspect de vérité et de bien en Dieu attirent plus encore saint Augustin. Dieu est la *Vérité* en lui-même, parce qu'en lui le réel égale l'idée; il l'est hors de lui, parce qu'il est le principe de toute la vérité qui est dans les êtres et de toute la connaissance qui est dans les esprits [2]. Il est le *Bien*, en lui-même et hors de lui, car tout ce qu'il a fait est bon, et il est, pour la créature raisonnable, la règle suprême du bien moral, et le principe de tout bien surnaturel [3]. A la vérité et au bien se rattache la *sagesse*, qui occupe une grande place dans la pensée de saint Augustin. C'est même à cet attribut divin qu'il réduit en définitive tous les autres dans une page célèbre du *De Trinitate* [4].

B) La doctrine trinitaire.

La doctrine de saint Augustin sur la Trinité nous est bien connue par le grand ouvrage qu'il a consacré à ce mystère. Elle est d'une incomparable profondeur. Il a traité ce grand sujet moins en controversiste, comme la plupart des Pères qui l'avaient précédé, qu'en théologien et en contemplatif, et il a ouvert des voies nouvelles à la spéculation.

A la différence de ses devanciers, il part dans son **exposé du dogme**, non pas du Père, considéré comme source des deux autres personnes, mais de la nature divine, une et simple, qui est Trinité. Le subordinatianisme est ainsi ruiné par la base [5]. Saint Augustin conclut de ce principe : 1) à l'unité d'opération *ad extra;* 2) à l'égalité absolue des personnes et à leur circumincession; 3) à la nécessité d'exprimer au singulier tout ce qui se rapporte à la nature et énonce quelque chose

[1] *De Civit. Dei*, l. VIII, c. IV. Voir *ibid.*, c. IX-X.
[2] Voir ci-dessus (p. 627) en quel sens il faut entendre cette formule.
[3] Voir les écrits contre les manichéens et les pélagiens.
[4] *De Trinit.*, l. XV, c. VI, 9. — [5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, p. 364.

d'absolu [1]. — D'autre part, pour éviter le modalisme, saint Augustin a développé la *théorie des relations :* " Ces personnes sont des relations [2], relations qui ne se confondent pas avec la substance ou la nature, puisqu'elles ne sont pas quelque chose d'absolu, mais qu'on ne saurait non plus traiter d'accidents, parce qu'elles sont essentielles à la nature, éternelles et nécessaires comme elle... Ainsi le Père est dit tel *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, et le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium* " [3]. Sur la génération du Fils tout avait été dit, et Augustin ne peut que répéter ses prédécesseurs. Sur le Saint-Esprit, au contraire, il a le premier développé largement la procession *a Patre Filioque*, tout en maintenant qu'il procède *principaliter* du Père, principe sans principe.

A ces précisions par lesquelles il ne fait guère que compléter ses devanciers, qu'il dépasse d'ailleurs de beaucoup, saint Augustin a ajouté un genre de recherches tout nouveau sur le grand mystère. Pour en donner une idée plus nette et plus forte, il veut non seulement le faire admettre par l'autorité de l'Ecriture, dont la raison se contente d'accepter les données, mais essayer de pénétrer par la raison au cœur du mystère, non pas pour le démontrer absolument, mais pour en comprendre les convenances, en s'appuyant sur des **analogies.** Déjà dans les *Confessions*, vers 400, il avait montré que l'homme est image de la Trinité par l'*esse*, le *nosse*, le *velle* [4]. Le *De Trinitate*, commencé à cette époque même, reprit cette idée et lui donna de magnifiques développements [5]. C'est dans l'activité la plus haute de l'âme intelligente, perfectionnée par la sagesse contemplative [6], qu'il cherche maintenant à faire comprendre le grand mystère [7], et il s'y applique avec une telle conviction qu'il semble parfois vouloir en faire une véritable démonstration. En fait, cependant, il a bien conscience de n'en avoir qu'une connaissance analogique et très imparfaite. Certains de ses disciples du Moyen-Age seront un jour moins réservés, et il sera bien nécessaire que saint Thomas rappelle la raison à un sens plus exact du mystère [8].

C) L'œuvre de Dieu.

Le monde est foncièrement bon, car il est l'œuvre de Dieu. Sa *production*, œuvre de la Trinité tout entière, est une vraie **création** *ex nihilo*

[1] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 364-365. — [2] *De Trinit.*, l. V.
[3] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 365-366. — [4] *Confess.*, l. XIII, c. XI, 12.
[5] Voir l'analyse de l'ouvrage, p. 630 sq. — [6] Voir surtout le livre XIV.
[7] Voir le livre XV. — [8] Voir ci-dessus, art. III, p. 655.

(contre les platoniciens émanatistes) [1]. Elle a eu lieu *in tempore* (contre les origénistes) ou plutôt, dit Augustin, *cum tempore* [2], bien que les archétypes en fussent éternellement présents en Dieu. Tout l'univers a été créé *simultanément*, non pas dans son état actuel, mais à l'état de *nébuleuse* (nebulosa species apparet) [3], contenant, il est vrai, en elle des principes actifs (*raisons séminales*), germes des transformations futures et des réalisations qui se sont produites au cours des temps. Dieu conserve, dirige le développement de ces principes [4].

L'ordre règne dans le monde régi par la **Providence**. Le mal même a sa place ; le prétendu " *mal métaphysique* " est essentiel à la créature [5] ; le mal physique est dû à son infirmité et le mal moral à l'abus de la liberté. L'ordre est donc maintenu. Il n'est qu'un aspect du vrai et de l'être, et la Providence n'est dès lors qu'un aspect de la création, une création continuée. Cette Providence, si parfaitement comprise par lui, a été " l'un des phares les plus puissants qui aient constamment éclairé la pensée de saint Augustin ", dit Boyer [6]. Sa doctrine de la grâce nous le prouvera mieux encore.

D) L'Homme-Dieu [7].

1) **Le Christ** est par excellence la *Voie* qui mène à Dieu : saint Augustin le rappelle sans cesse. Il le montre aussi, surtout dans la Cité de Dieu, au *centre* de l'histoire de l'humanité, et plus encore au centre de la vie chrétienne, de toute vie religieuse. C'est qu'Augustin avait admirablement compris le mystère de l'Homme-Dieu depuis sa conversion [8]. Aussi, bien qu'il n'ait pas composé d'ouvrage sur ce sujet [9], a-t-il projeté sur lui, au cours de toute son œuvre, les plus vives clartés.

Il a sur l'humanité du Christ, sur sa divinité, et spécialement sur l'**union** de l'humanité et de la divinité, non seulement évité les erreurs courantes, mais encore, avant même l'ouverture des grandes querelles nestoriennes et monophysites, trouvé des formules qui condamnent ces erreurs. Saint Léon les lui a empruntées dans sa célèbre lettre à Flavien (449) et

---

[1] Saint Augustin a toujours repoussé la cosmogonie platonicienne, dont il réfutait six graves erreurs, dit Portalié ; *op. cit.*, col. 2329.

[2] *De civ. Dei*, l. XI, c. VI. — [3] *De Gen. ad litt.*, l. I, c. XII, 27.

[4] " Le docteur d'Hippone n'a pas songé au transformisme, mais... son système fournirait au transformisme, le cas échéant, une expression philosophique rationnelle ", pense Ch. Boyer. (*L'Idée de Vérité*, p. 132).

[5] D'ailleurs, saint Augustin aurait peu goûté cette formule ; il insiste plutôt sur la bonté foncière des créatures. — [6] *Ibid.*, p. 132-152.

[7] Dans le Christ, la pensée augustinienne se porte directement sur le côté divin, avant d'envisager son rôle. C'est donc à ce point de la synthèse doctrinale que doit se placer l'étude de l'*Homme-Dieu*. — [8] Voir ci-dessus, p. 602.

[9] Il en a traité dans la lettre 137, à Volusien (*P. L.*, **33**, 515-525), dans le *De Trinitate* (livre IV et XIII, c. X-XIX), le *De doctr. christ.* (l. I, c. XI-XV), l'*Enchiridion* (c. XXXIII-XLI) etc. Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2361-2374.

le *Quicumque* si précis s'en inspire visiblement [1]. La théologie postérieure les a conservées. Certaines expressions ambiguës (*mixtio*, *homo dominicus*, *homo* pour *humanitas*) s'expliquent d'après le contexte ou les endroits parallèles. La comparaison de l'union du corps et de l'âme pour représenter l'union dans le Christ de l'humanité et de la divinité n'a pour but que de montrer la réalité de l'union hypostatique et n'a, chez lui, aucune tendance monophysite.

Saint Augustin a aussi fortement accentué le rôle du Christ **médiateur** [2]. Dieu s'est fait homme pour guérir le cœur de l'homme de l'orgueil, mais surtout pour le réconcilier avec son Dieu. Il a rempli la première mission par *son humilité*. Aucun Père n'a autant qu'Augustin insisté sur ce côté moral de l'Incarnation, sur cette " humilité de Dieu " [3] : c'est une personne divine, c'est le Verbe qui s'est humilié. Il a rempli la deuxième par *sa mort*, qui a été un vrai sacrifice expiatoire offert par le Christ à son Père, en vertu d'une substitution [4] : saint Augustin n'admet pas la théorie des droits du démon [5]. Cette Rédemption est universelle [6] : elle s'étend à tous les péchés, à tous les pécheurs, mais non aux anges déchus : les hommes élus combleront les vides laissés par eux dans le ciel [7].

2) Saint Augustin a plus que tout autre Père insisté sur le *rôle incomparable de* **Marie** dans la Rédemption [8]. Comme le Fils de Dieu s'incarnait pour sauver l'humanité entière et, en se faisant homme, prenait le sexe noble, ainsi qu'il convenait, il fallait qu'il naquît d'une femme, pour bien manifester le salut de l'autre sexe [9]. Comme nous avions été perdus par un homme et une femme, il convenait que nous fussions sauvés de même [10]. D'ailleurs, saint Augustin connaît toute la grandeur de cette mission. La *mère de Dieu* devra être vierge avant d'enfanter, dans son enfantement et plus tard encore [11]. Elle devra être exempte de tout péché;

---

[1] Voir ci-dessus, p. 338. — [2] *Enchirid.*, c. CVIII.

[3] Ut humana superbia *per humilitatem Dei* argueretur ac sanaretur. *Enchirid.*, CVIII. Voir *De doct. christ.*, l. I., c. XIV, 13.

[4] Voir *De Trinit.*, l. XIII, c. XIV-XVIII, 16-22.

[5] Voir *ibid.*, c. XIV, 18. Expliquer par ce passage clair une phrase ambigue du n. 19.

[6] Voir plus loin la doctrine sur la grâce et la prédestination.

[7] *Enchirid.*, c. LXI-LXII.

[8] S. PROTIN, *La marialogie de saint Augustin*, dans *Rev. Aug.*, 1902 (t. I), p. 375-396. A. ALBERY, *Marialogie augustinienne*, *ibid.*, 1907 (t. XI) p. 705-719.

[9] *De div. quæst.* LXXXIII, q. XI.

[10] *De Agone christ.*, c. XXII, 24. — [11] *Epist.*, 137, 8.

le principe est très général : " De qua (Maria), *propter honorem Domini*, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem " [1]. Ce texte s'applique évidemment à tout péché personnel. Il n'est pas absolument démontré que saint Augustin l'entendît aussi du péché originel et qu'il ait explicitement mentionné le privilège de l'immaculée conception [2].

II. — L'HOMME. LA GRÂCE.

A) **L'homme.** Adam n'a pas été créé dans l'état actuel de l'humanité. Saint Augustin a évolué dans l'explication de **l'état primitif** de son corps [3]. Mais " en revanche, il a affirmé, dès le principe, l'existence en Adam innocent des dons que l'on nomme préternaturels et surnaturels " [4]. Parmi ces dons du premier homme, signalons, dans son corps, l'immortalité [5] et l'exemption de la souffrance et des infirmités [6]; dans son âme, la sagesse, la science infuse, la domination sur les sens [7], la liberté parfaite (le *posse non peccare*), inférieure au *non posse peccare* des élus, mais supérieure au libre arbitre qui nous reste et que caractérise le *non posse non peccare*; la justice, enfin, qui comporte, avec la grâce sanctifiante, don surnaturel fondamental, la pleine rectitude de l'esprit *(mens)* de l'homme, sous l'influence de la sagesse surnaturelle [8]. Ces dons étaient bien *gratuits*, et si Augustin parfois les appelle *naturels*, c'est qu'il parle seulement dans *l'ordre historique :* " Il ne s'occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est;... il prend l'homme tel que Dieu d'abord, puis la chute l'a fait : le naturel est l'œuvre de Dieu, le contre-naturel est l'œuvre du péché " [9].

Bien qu'il ait donné du récit de la chute dans la Genèse

---

[1] *De nat. et gr.*, c. XXXVI, 42.

[2] Un autre texte (*Op. imp. cont. Jul.*, l. IV, 122) est fort discuté. Voir PH. FRIEDRIECH, *op. cit.*, p. 183-233. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 471-472.

[3] Dans le *De Gen. contra Manich.* (l. II, c. VII-XIII, 8-19), il le concevait comme un corps matériel sans doute, mais plus ou moins spiritualisé.

[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 462.

[5] *De Gen. ad litt.*, l. VI, c. XXV, 36.

[6] *De Gen. ad litt.*, l. VIII, c. V, 11.

[7] *Contra Jul. op. imp.*, l. V, c. 1.

[8] *De Gen. ad litt.*, l. III, c. XIX-XX, 29-32. *De Trinit.*, l. XIV, c. XVI-XVII, 22-23; *Confess.*, l. XIII, c. XXII, 32. Voir p. 663.

[9] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 464. Baïus qui prenait ces déclarations à la lettre, ne tenait pas assez compte d'autres textes qui indiquent ou supposent le caractère surnaturel ou préternaturel de ces privilèges.

une explication allégorique, avant l'exégèse réaliste, il n'a jamais mis en doute l'existence du **péché originel,** qu'il prouvait par l'Ecriture, la tradition (écrits des Pères et pratique du baptême des enfants), enfin, par l'état physique et moral de l'homme actuel [1]. Il insistait particulièrement sur la *concupiscence*, au point de l'assimiler même au péché originel, dont elle est un effet [2]; d'ailleurs, il précisait que le péché originel consiste dans le *reatus concupiscentiæ* (la culpabilité) qu'efface le baptême, et non dans l'*actus* (le fait) qui demeure [3]. Il exagérait cependant le rôle de la concupiscence *dans la transmission du péché originel*, au point de laisser croire parfois que le péché ne venait pas en nous du seul fait de notre naissance [4]. C'est là aussi ce qui l'a empêché d'adhérer avec fermeté au créatianisme, dans l'étude de l'origine des âmes [5].

Les **conséquences** du péché originel, en dehors de la mort, de l'ignorance et des peines de la vie, sont : 1) la perte de la liberté parfaite *(libertas)*, grâce à laquelle l'homme pouvait éviter le mal et faire le bien avec un simple *auxilium sine quo non;* le libre arbitre qui nous reste ne peut que pécher (librement) sans une grâce plus forte, qu'Augustin appelle *auxilium quo volumus*. D'ailleurs, cette nécessité de pécher paraît parfois être plutôt une nécessité de fait, morale, qu'une nécessité de droit, dit Tixeront [6]. 2) Dès lors personne n'est sans péché, (au moins véniel), sauf Jésus-Christ et sa mère [7], et tout le genre humain est une *massa damnationis*, *massa perditionis* : [8] il n'y a là que l'expression vive, mais juste de la doctrine du péché originel. 3) Les enfants morts sans baptême sont damnés, bien que leur souffrance soit très légère [9], opinion universellement rejetée de nos jours.

---

[1] Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 467-472.

[2] Il l'appelle péché, mais il ajoute : " Peccatum vocatur, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est ". *Cont. 2 ep. pelag.*, l. I, c. XIII, 27.

[3] *De nupt. et concup.*, l. I, c. XXV-XXVI, 28-29.

[4] Portalié estime, d'ailleurs, que cette conception grossière est moins le fait d'Augustin que de ses disciples. *Op. cit.*, col. 2396-2397.

[5] Voir ci-dessus, p. 617.

[6] *Hist. Dogm.*, II, p. 485-486, d'après *De pecc. merit. et rem.*, l. II, c. III, 3; *De spiritu et litt.*, XXVIII, 48. La nécessité de droit n'est elle-même qu'une nécessité relative. D'ailleurs, S. Augustin appelle péchés des actes bons en soi, mais privés de l'une ou l'autre des conditions requises pour qu'ils soient méritoires ou parfaits. Voir plus loin, p. 681.

[7] Voir ci-dessus, p. 660.

[8] *Enchirid.*, c. XXVI-XXVII.

[9] Mitissima sane omnium ; *Enchirid.*, c. XCIII.

B) La justification. La grâce sanctifiante.

Contre les pélagiens, qui réduisaient la justification à n'être, à peu de chose près, qu'une destruction du péché, saint Augustin défendait la *réalité* de la **grâce sanctifiante** [1]. Il enseignait que le baptême efface vraiment le péché et ne le " rase " pas seulement, comme on l'accusait de le prétendre : la concupiscence subsiste, mais elle n'est pas péché à proprement parler ; et quant à " l'infirmité " de la nature déchue, elle n'est aussi qu'un effet du péché et elle disparaîtra peu à peu. Le péché est donc détruit, mais la justification suppose, en outre, un élément positif, une réalité inhérente à l'âme, comme le reconnaissent les protestants eux-mêmes. Saint Augustin la concevait volontiers comme une adoption divine [2], ou comme une divinisation de l'âme [3], qui devient ainsi, plus parfaitement que par la nature, image du Créateur, enfin comme une participation à la justice même de Dieu et à sa sainteté [4]. C'est cette image, perdue par le péché originel, qui est rendue instantanément à l'âme au moment du baptême, et qui va se perfectionnant, à mesure que celle-ci " se renouvelle dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire dans la justice et la sainteté de la vérité " [5].

En ces derniers textes, ces effets sont attribués à la **sagesse ;** ailleurs, ils sont plutôt rattachés à la *charité.* C'est que saint Augustin ne sépare guère la grâce, qui est le principe de la justice dans l'âme, des vertus, qui en sont l'épanouissement jusqu'à la perfection totale. Il ne perd jamais de vue que l'homme est sorti parfait des mains divines et qu'il doit le redevenir dans toute la mesure possible. La charité, qui complète l'union à Dieu commencée par la grâce, réalise en grande partie cet idéal, surtout quand elle est accompagnée de la sagesse, dans laquelle saint Augustin semble voir revivre, sous une forme atténuée, quelques-uns des privilèges spirituels dont l'homme a été dépouillé par le péché [6]. Pour l'y conduire, il l'invite sans cesse à se renouveler intérieurement par une vraie transformation morale. On s'explique dès lors que la grâce sanctifiante, toujours supposée derrière la charité ou la sagesse, demeure cependant au second

---

[1] J. RIVIÈRE, *Justification*, dans *Dict. théol.*, col. 2103-2105.
[2] *De serm. Dom. in monte*, I, XXIII, 78 ; *Sermon* 126, 9.
[3] *Sermon* 109, 5 ; 342, 5 ; *Enarr. in Ps.* XLIX, 2.
[4] *De Trinit.*, l. XIV, c. XVI, XVII. — [5] *Ibid.*, XVII, n. 23.
[6] Voir ci-dessus, p. 661 et plus loin, p. 670.

plan, et aussi que la *grâce actuelle* ait une telle importance dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone, même indépendamment de la controverse pélagienne.

C) La grâce actuelle [1].

1° Saint Augustin affirme, contre les pélagiens, l'existence de grâces non seulement *extérieures*, mais encore *intérieures*. Celles-ci à leur tour se présentent soit sous forme d'*illumination*, nous instruisant de nos devoirs, soit sous forme d'*inspiration*, touchant la volonté pour l'incliner à l'action. Les pélagiens admettaient surtout des grâces extérieures, notamment la Loi et l'Evangile, ainsi que les exemples de Jésus-Christ. Ils reconnaissaient peut-être aussi certaines grâces intérieures d'illumination [2]; mais ils niaient absolument les dernières, assurant que le vouloir et le faire ne dépendent que du libre arbitre [3].

Pour saint Augustin, la **grâce est nécessaire** à l'homme, d'abord et surtout *dans l'ordre surnaturel*, pour *croire* les vérités révélées et donner à ses *actes* leur bonté surnaturelle, et non seulement pour conduire ces actes à leur perfection, mais même pour commencer les bonnes œuvres et y persévérer [4]. Il a particulièrement insisté, dans la résistance au semi-pélagianisme, sur la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi, et sur la grâce de la persévérance finale [5]. — Même dans l'*ordre naturel*, il exige, sinon pour l'accomplissement de tous les préceptes, du moins pour le grand nombre, à cause de l'état d'infirmité de l'homme déchu, un secours qui, d'ailleurs, n'est pas refusé comme tel aux infidèles, *la foi* n'étant pas, pour Augustin, quoi qu'on en ait dit, la condition de tout bien moral; il reconnaît et signale des œuvres bonnes accomplies par des infidèles, telle la clémence d'Assuérus [6]. S'il paraît nier ailleurs cette bonté [7], il faut l'entendre de la bonté pleine et méritoire qui, dans le plan de Dieu, est toujours requise de l'homme. A plus forte raison,

---

[1] Nous avons à dessein évité de trop pousser la présentation de la doctrine augustinienne sur la grâce et la prédestination pour rester en dehors des systèmes théologiques, qui nous paraissent être le fruit d'un développement postérieur, du reste, fort légitime.

[2] *De grat. Ch. et pecc. orig.*, I, 8.

[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 443-445. — [4] *Ibid.*, 484-485.

[5] L'un et l'autre point se rattachent à la gratuité de la grâce et du salut.

[6] *De grat. Ch. et pecc. orig.*, I, 25.

[7] Notamment dans la controverse avec Julien d'Eclane. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, II, p. 487-489.

n'a-t-il pas fait de la *charité* la condition de tout bien moral [1] : ce mot chez lui ne signifie pas toujours amour parfait, au sens strict, mais il désigne souvent tout amour bon, opposé à la concupiscence.

La **gratuité** de la *grâce* ou *don* divin n'a pas été moins défendue par Augustin que sa nécessité. Pour les *premières grâces* (désir de la foi, conversion), il en affirme l'absolue gratuité dès 397 [2] et surtout dans sa lutte contre le semi-pélagianisme : elles ne peuvent être l'objet d'aucun mérite. Les *secondes grâces*, au contraire, peuvent être méritées en quelque façon par celui qui a la foi : il s'agit des grâces nécessaires pour bien agir et pour persévérer dans la vertu ; néanmoins, on les obtient surtout par la prière. La *persévérance finale*, comme les premières grâces, ne peut être méritée, mais on peut et l'on doit la demander [3]. Quant à la *gloire*, elle est, à proprement parler, l'objet même que mérite la justice présente ; et cependant, tout en étant une récompense, elle ne cesse pas d'être une grâce, puisque *nos mérites* eux-mêmes sont des dons de Dieu, suivant la formule chère à saint Augustin : *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua* [4].

2° **Nature de la grâce actuelle.** L'homme racheté " a besoin d'une grâce plus puissante " que l'homme innocent [5]. — Adam avait reçu avec la nature le don surnaturel de la grâce et une volonté droite *(dederat bonam voluntatem, fecerat rectum)* [6]. Il n'avait besoin, pour bien agir de fait, que d'un " auxilium *sine quo* in ea *non* posset permanere, si vellet " : cette grâce lui donnant le *posse* lui suffisait ; l'*agere* restait au pouvoir de son libre arbitre, et par conséquent la persévérance [7]. — L'homme racheté a besoin, à cause de ses faiblesses natives, d'un secours plus efficace, qui donne : *a*) la

[1] Sur la charité par laquelle on accomplit tous les préceptes, voir les beaux chapitres XVII-XVIII du *De gr. et lib. arbitrio*, 33-39.

[2] Il avait jusqu'alors pensé que les premiers bons mouvements naturels pouvaient en partie mériter les premières grâces ; mais il rectifia ses vues en cette matière dans l'*Ad Simplicianum*, I, q. II ; *P. L.*, **40**, 111-128.

[3] Voir tout le *De dono perseverantiæ*.

[4] *Epist.* 194 (ad Sixtum), n. 19. *P. L.*, **33**, 880. Voir encore *De gratia et lib. arb.*, n. 15. Tout ce traité insiste beaucoup sur la gratuité de la grâce, en même temps que sur la liberté de l'homme.

[5] Voir, pour tout cet alinéa, le *De corrept. et grat.*, c. XI-XII, 30-38.

[6] *Ibid.*, 32.

[7] Adam avait besoin d'un *auxilium quo* pour acquérir la *béatitude*, et sur ce point sa situation était celle de l'homme racheté.

justice, la rectitude et la bonne volonté; *b*) le *posse* et de plus le *velle (auxilium quo)* ou l'acte même du vouloir; *c*) la persévérance, enfin, qui ne peut être obtenue que par un secours analogue *(auxilium quo)* [1]. Cette grâce plus puissante, d'ailleurs, n'est pas refusée à l'homme, qui la trouve en surabondance dans le Christ, le Fils de Dieu incarné [2], de telle sorte que les saints, en dépit des tentations auxquelles ils étaient exposés, ont pu rester fidèles à Dieu, tandis qu'Adam, malgré tous ses avantages, l'a perdue [3].

Cette grâce qui fait vouloir a été souvent décrite par saint Augustin. Le texte classique est celui du *De gratia et libero arbitrio* (n. 33), qui montre Dieu *préparant* d'abord la volonté à vouloir *(ut velimus operatur incipiens)*, et ensuite *coopérant* avec elle dans l'acte même du vouloir et conduisant son opération jusqu'à l'acte parfait *(qui volentibus cooperatur perficiens)* [4]. La **grâce opérante** donne un commencement de charité *(aliquid dilectionis)* [5], qui permet à la volonté de recevoir davantage par sa docile correspondance à ces premiers dons. Le terme charité désigne ici tout amour surnaturel du bien, même à son degré infime. Dans la **grâce coopérante,** cette même charité, accompagnée du vouloir, est en un sens parfaite, relativement à l'acte en question, puisque cet acte est effectivement produit [6]. Il y a donc ici deux opérations, qui sont coordonnées, ou plutôt dont l'une est subordonnée à l'autre; l'homme agit alors, mais sous l'opération divine, qui pénètre sa volonté, son cœur, son libre arbitre;

[1] Les théologiens modernes ramènent d'ordinaire ces deux conceptions, l'*auxilium sine quo non* et *l'auxilium quo*, aux notions de grâce suffisante et de grâce efficace, diversement présentées, d'ailleurs. Il semble que la pensée de S. Augustin ne réponde pas *directement* à ce point de vue. Il se préoccupe surtout d'indiquer les différences qui existent entre l'état de l'homme innocent et celui de l'homme racheté, et de montrer que Dieu a proportionné sa grâce aux nécessités de l'homme, en augmentant l'intensité, pour aider l'homme à triompher des passions. Cependant, on peut la ramener à la division indiquée.

[2] *De corrept. et grat.*, n. 30. — [3] *Ibid.*, 35.

[4] Et quis istam, etsi parvam, dare cœperat charitatem nisi ille qui *præparat* voluntatem, et *cooperando* perficit quod operando incipit? Quoniam ipse *ut velimus* operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus : *certus sum quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu* (*Phil.*, I, 6). Ut ergo velimus, sine nobis operatur; *cum autem volumus* et sic volumus ut faciamus, nobiscum *cooperatur* : tamen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. *De grat. et lib. arb.*, n. 33; *P. L.*, **44**, 901.

[5] *Ibid.*, n. 37.

[6] La distinction entre la grâce prévenante et la grâce subséquente se ramène à peu près à celle-là. *Enchiridion*, c. XXXII; *De Nat. et gr.*, c. XXXI. Voir aussi S. THOMAS, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 101, a. 2 et 3.

toutes les œuvres qu'il accomplit sont bien siennes, et on les lui attribue à juste titre, mais elles sont aussi toutes de Dieu, dans la mesure où elles sont méritoires, car leur bonté surnaturelle leur vient tout entière de la grâce [1].

D'ailleurs, il importe de le noter, dans cette coopération, **la liberté de l'homme,** loin de souffrir, est affermie. Saint Augustin ne met jamais en cause l'existence de la liberté sous l'action divine. Dans le *De gratia et libero arbitrio*, il la prouve tout au long par l'Ecriture [2]; les préceptes que celle-ci contient n'ont de sens que si l'homme est libre [3]. La grâce même suppose la liberté plutôt qu'elle ne la supprime. Comment s'accordent ces données avec celles qui précèdent? Saint Augustin n'a pas développé de système pour les harmoniser directement, parce que pour lui l'accord était fait dans la région supérieure des principes qui commandent les systèmes eux-mêmes. Voici ceux qui paraissent le mieux répondre à ses préoccupations habituelles : *a*) *Dieu*, qui est le Bien, ne peut que porter la créature au bien et tout bien véritable est un effet de sa main [4]; *b*) l'*âme*, image de Dieu et ordonnée à Dieu comme à sa fin dernière, est faite pour le bien, auquel elle doit se donner elle-même [5]; la connaissance et l'amour, principes de la liberté, lui ont été donnés pour cela; elle est même d'autant plus libre, qu'elle s'affranchit davantage du mal [6]; *c*) la *grâce de Dieu*, loin d'être un obstacle à la liberté, la favorise plutôt en aidant l'âme à se donner au bien; et dès lors, dans la mesure où croît la charité jusqu'à la parfaite union à Dieu, croît aussi la volonté et avec elle la liberté [7].

D'où vient à la grâce son **efficacité?** Saint Augustin n'a pas étudié la question du point de vue précis où la traitent les théologiens modernes. Mais trois des principes qu'il pose font connaître sa pensée : *a*) la *volonté de Dieu* est toute puissante et efficace *(efficacissima)* [8]; *b*) *la grâce* qui entraîne l'adhésion de la volonté est *congrue*, adaptée aux dispositions du sujet que Dieu connaît [9]; *c*) le *libre arbitre*, qui a par lui-

---

[1] Se rappeler ce qui vient d'être dit de la gratuité.

[2] *De grat. et lib. arb.*, n. 1-5. — [3] *Ibid.*, 33-37. — [4] Voir ci-dessus, p. 657.

[5] Voir ci-dessus, p. 631. Aguntur enim (homines) ut agant, non ut ipsi nihil agant. *De corrept. et gr.*, 4.

[6] Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato? *De corrept. et grat.*, n. 32. — [7] *De grat. et lib. arb.*, n. 33-34.

[8] *Enchiridion*, c. 95 et suiv. — L'efficacité, ainsi considérée du côté de Dieu, se rattache plutôt à la *prédestination;* voir plus loin.

[9] Voir notamment *Ad Simplicianum*, I, q. II, n. 13. Cette congruité, qui pour Suarez est surtout extrinsèque, est plutôt, pour d'autres théologiens, une

même un réel pouvoir vis-à-vis du mal [1], peut poser des obstacles à cette grâce et entraver son action, sans d'ailleurs la rendre lui-même efficace, s'il correspond à ses sollicitations.

Le jansénisme ramenait toute la doctrine de l'efficacité de la grâce dans saint Augustin à l'influence d'une **délectation céleste** s'imposant à la volonté en dehors de toute délibération, pour lui faire vaincre la délectation terrestre ou concupiscence, car l'homme est à la merci de l'une ou de l'autre de ces délectations : " Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est " [2]. Cette doctrine des deux délectations a moins, dans saint Augustin, une valeur strictement théologique qu'une portée morale, et l'on doit interpréter ce texte ou d'autres analogues d'une nécessité relative [3]. D'ailleurs, il n'est pas exact que pour lui tous les mouvements de la grâce se présentent sous forme de délectation ; et même si l'on veut les ramener tous à la délectation, soit désirée, soit possédée, celle-ci, loin de supprimer la délibération, la provoque, au contraire, en portant la volonté à vouloir elle-même le bien qui lui est présenté. Enfin, cette délectation céleste se rencontre à un très faible degré chez les âmes peu avancées en vertu, qui, d'après saint Augustin, sont les moins libres, non à cause d'elle, mais à cause de leurs passions. Elle croît et devient, en effet, toute puissante chez les saints, les vrais hommes libres, de cette liberté spirituelle qui a son fondement dans une réelle *libertas a necessitate interna*, mais qui est le fruit de la charité et de grâces éminentes qu'il nous faut signaler.

D) Les grâces mystiques.

Parmi les grâces que reçoit l'homme racheté, saint Augustin a une estime particulière pour celles qui permettent à l'homme de s'unir parfaitement à Dieu par les actes d'une charité très pure. Leur principal effet est **la contemplation** [4], elles donnent une très haute idée de Dieu, à la fois spirituelle, dégagée de toute image grossière, et vive, pouvant saisir l'âme d'admiration et la porter à s'unir très efficacement à Lui. Ces grâces, qui *éclairent* sur Dieu en même temps qu'elles le font *goûter*, sont donc des grâces d'*intelligence* et de *sagesse*. Ce

" congruité agissante et triomphante ", intrinsèque en un mot. P. GUILLERMIN, dans *Revue thomiste*, 1902, p. 658.

[1] Liberum arbitrium ad malum sufficit. *De corrept. et grat.*., n. 31.

[2] *In Gal.*, n. 49.

[3] D'après l'ensemble de sa doctrine. — [4] Voir l'Introduction, p. 22 sq.

sont elles qui sont éminemment appelées grâces *mystiques*. Elles sont pour saint Augustin, comme plus tard pour sainte Thérèse, des conditions de l'amour parfait [1], du moins de l'état où prédomine cet amour, qu'il montre toujours dans ses descriptions accompagné de vives lumières. Saint Augustin a souvent décrit de telles grâces, soit à propos des personnages bibliques qui, pour lui, représentent la vie contemplative, *Rachel*, sœur de Lia [2], *Marie*, sœur de Marthe [3], et *saint Jean l'Evangéliste* [4], soit dans le commentaire des *béatitudes* ou celui des *sept dons de l'Esprit*, signalés dans Isaïe (XI, 2) et attribués par lui au Christ, et aux fidèles [5].

En ces derniers passages, la **sagesse** et l'**intelligence** occupent un rang à part : elles introduisent en quelque sorte l'homme dans l'état de perfection. Les autres dons semblent ordonnés à les produire et n'atteindre eux-mêmes leur plein épanouissement qu'en eux et par eux. Sans être aussi contemplatifs et mystiques, ils ont aussi leur rôle dans ce perfectionnement de l'âme qu'ils contribuent à soumettre sans réserve à la direction de l'Esprit-Saint.

Saint Thomas restera vraiment disciple de saint Augustin quand il présentera ces grâces comme le couronnement de tout l'organisme spirituel de l'âme, et destinées à **soumettre pleinement l'âme à Dieu** [6]. Toute grâce appelle cette soumission de la créature au Créateur [7]; la perfection est dans la soumission totale, et voilà bien ce qui doit caractériser les dons qui sont destinés à fixer dans la vie parfaite. Ils sont éminemment des *grâces opérantes*, mais non en ce sens qu'elles provoquent seulement des actes indélibérés. Loin de là, ils appellent la *coopération*, et celle-ci est d'autant plus parfaite qu'il y a moins d'obstacles à la grâce dans une âme purifiée.

A un autre point de vue, les grâces mystiques signalées sont des **secours ordinaires** et communs. Saint Augustin n'en fait jamais le privilège d'une élite, mais les suppose destinés à tous, même si de fait peu d'âmes les reçoivent dans

---

[1] Sainte Thérèse insiste sur la puissance de ces grâces relativement à l'union avec Dieu. Saint Augustin met plutôt en évidence leur aspect lumineux; mais on sait que pour lui, toute la vie chrétienne a pour terme la charité (voir p. 682). En fait, il n'y a que des divergences de point de vue entre l'évêque d'Hippone et la carmélite d'Avila. Voir ci-dessus, p. 24.

[3] *Contra Faustum*, l. XXII, c. 52-57. — [3] *Serm.* 103, 104, 169, 179, 255.

[4] *De consensu Evangelistarum*, l. I, c. 5.

[5] *De sermone Domini*, l. I, c. 1-4; *De doctrina christiana*, l. II, c. 7; *Serm.* 347. — [6] *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 68, art. 1. — [7] Voir ci-dessus, p. 666 sq.

leur plénitude. La connaissance supérieure de Dieu que donne la sagesse contemplative est bien présentée comme une *vision* [1], mais une vision qui perfectionne la foi sans la détruire, et qui reste une vision dans une image, dans un miroir *(in speculo)* [2], inférieure à la vision béatifique qui est directe, immédiate. La *vision médiate* que donne la contemplation, grâce mystique ordinaire, éclaire sans doute tout l'objet de la foi, mais elle ne porte directement que sur Dieu, objet primaire de la foi, et par là elle se distingue des *visions extraordinaires*, que Dieu peut surnaturellement produire aux yeux des corps (vision corporelle), dans l'imagination (vision imaginative), ou dans la seule intelligence (vision intellectuelle) [3]. Saint Augustin distingue les grâces mystiques proprement dites de ces derniers effets, qui sont exceptionnels et accessoires. Il les distingue aussi des *charismes*, qui parfois peuvent exister sans la charité [4].

Les avantages spirituels que saint Augustin met le plus en évidence comme **effets des grâces mystiques** sont : *a*) la *délectation* spirituelle, accordée à l'âme, qui a " trouvé " Dieu par la contemplation; *b*) la *liberté* parfaite ou *libertas* de l'homme innocent, en partie reconquise par cette union parfaite à la Vérité et au Bien; *c*) la *connaissance* plus grande des mystères divins en général et notamment de celui de la Sainte Trinité [5].

III — LA PRÉDESTINATION.

Saint Augustin ne se contente pas de présenter l'*ordre de la grâce* en lui-même; il se plaît à le considérer aussi dans sa *préparation éternelle* par Dieu, et il donne à cette préparation éternelle, en ce qui concerne *les élus*, le nom de *prédestination*. Il a surtout développé cette doctrine dans les écrits de la fin de sa vie [6]; mais il en avait tracé les lignes essentielles dès le début de son épiscopat [7]. Lui-même [8] la trouve implicitement contenue dans cette formule des *Confessions : Da quod jubes et jube quod vis* [9].

---

[1] Voir tous les textes indiqués ci-dessus, p. 669.

[2] *De Trinit.*, l. XV, c. VIII, 14. Saint Augustin y distingue la vision *in speculo, (dans un miroir)* qui est médiate, de la vision *a specula (d'un observatoire)*, qui est immédiate. — [3] *De Gen. ad litt.*, l. XII (tout entier).

[4] *Ad Simplic.*, l. II, q. I. — [5] Voir ci-dessus, p. 650.

[6] *De correptione et gratia; De prædestinatione sanctorum; De dono perseverantiæ.* Voir ci-dessus, p. 620. — [7] Dans le *De div. quæst. ad Simpl.*, l. I.

[8] *De dono pers.*, n. 53. — [9] *Confess.*, X, c. XXXVII, 60.

A) **Exposé sommaire. Difficultés.**

Saint Augustin a parfois rattaché **la prédestination** à la *prescience* de Dieu, mais il a moins en vue la prévision des mérites que la prescience *des dons* [1] qu'il a décidé d'accorder aux hommes pour faire leur salut. En fait, elle est pour lui une volonté [2] ferme et précise qu'a Dieu de *sanctifier et de sauver gratuitement tous les élus.* Il en a déterminé le nombre; il les connaît individuellement; il a préparé pour chacun d'eux les moyens infaillibles de les conduire à la grâce; il veut leur faire accomplir les œuvres méritoires qui sont la condition du ciel, bien qu'elles n'aient pas été la condition du choix divin; enfin, il veut leur accorder la persévérance pour les introduire dans la gloire au degré prévu et préparé pour chacun. Tous les *élus*, objet de cette prédestination, seront sauvés pour manifester la miséricordieuse bonté de Dieu, et seuls les élus le seront. Les autres, simplement *appelés (vocati)* [3], seront exclus du ciel, à cause de leurs péchés et feront éclater sa justice.

Cette doctrine se heurte immédiatement à de grandes **difficultés.** Elle semble exiger que les *non-élus* soient de la même manière et dans les mêmes conditions prédestinés à l'enfer. — Le mot *prédestiné* est aujourd'hui réservé au salut, et l'on ne peut l'appliquer à la damnation, pour éviter toute confusion de deux cas bien différents. Saint Augustin, à une époque où le langage n'était pas encore fixé, l'a parfois employé dans le second sens : il parle de prédestination " à la mort éternelle ", " à la peine ", " au feu éternel " [4], etc.; cependant, par ce terme il désigne habituellement la préparation du salut éternel des élus. — Quant à la *pensée*, qui seule importe vraiment, il faut avouer qu'elle est à première vue fort inquiétante. Saint Augustin insiste, en des textes assez nombreux [5], sur la parité de situation des réprouvés et des élus devant la toute puissance de la volonté divine : leur cause est identique : *eadem causa, causa communis.* L'humanité est, par le péché originel,

[1] Omnia itaque Dei dona... quis non dicam negare, sed dubitare saltem audeat Deum daturum se esse præscisse. *De dono pers.*, n. 53. Voir aussi n. 35.

[2] Voir notamment l'*Enchiridion*, c. c, n. 26.

[3] Les élus sont " vocati secundum propositum ". *De corrept. et gr.*, VII, 14.

[4] *De anima et ejus or.*, IV, n. 16; *Ep.* 204, 2; *Ench.*, n. 26.

[5] J. TIXERONT (*Hist. Dogm.*, II, 509) renvoie aux textes suivants :

a) Enchir., n. 25; *b) Cont. Jul.*, IV, 45-46; *c) Ad Simpl.*, II, q. II, 17 surtout; *d) Epist.*, 186, n. 12, 15, 16, 21; *e) Epist.*, 194, n. 4, 5, 23; *f) De civ. Dei*, XVI, 35; *g) Cont. 2 ep. pelag.*, II, 13.

une *massa perditionis* [1]. Les enfants morts sans baptême sont réprouvés par prétérition sans doute, mais par une volonté réelle, indépendamment de toute prévision des démérites *personnels*, et en plusieurs endroits les adultes leur sont assimilés [2]. Quelque nettes que paraissent de telles déclarations, on aurait tort d'y voir toute la pensée de saint Augustin en cette matière. Elles n'en montrent qu'un côté; elles la présentent sous un angle étroit qu'il importe de bien préciser pour ne pas défigurer sa doctrine, et qui ne doit pas être isolé de ses autres aspects [3].

B) Le point de vue augustinien.

1° Il faut se rappeler d'abord que, dans sa doctrine sur la prédestination et la réprobation, saint Augustin ne perd jamais de vue **le fait, connu par la foi,** qu'il y a actuellement déjà deux cités et qu'il y en aura éternellement deux : la *cité de Dieu*, rendant hommage à la miséricorde infinie, la *cité infernale*, manifestant sa justice. Ce fait était alors plus ou moins nié par les *origénistes*, partisans du salut universel, même des démons parfois, plus souvent de tous les hommes ou du moins de tous les chrétiens. Contre de telles exagérations, Augustin réagit avec plus de force et d'autorité que personne, rappelant fort opportunément les données de la foi [4]. Aussi ne les perd-il jamais de vue, même quand il s'élève à une considération plus haute, l'*éternelle préparation* [5] de la cité des élus. Ce point de vue nous transporte dans

---

[1] Il dit encore *massa damnationis*, *offensionis*, *peccati*, *iræ*, *mortis*, etc. Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2397.

[2] *De dono pers.*, 25. Cf. *Cont. Jul.*, IV, 42 ; *De corr. et gr.*, 12. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, 509-510.

[3] Le protestantisme luthérien et calviniste est venu en partie de cette erreur de perspective.

[4] Ici, comme pour la nature de l'homme, saint Augustin se place, non au point de vue *philosophique*, mais au **point de vue historique** ou réel, fondé sur les données de la révélation. — Il faut observer aussi que saint Augustin étudie la prédestination *in concreto*, avec tout l'ensemble des grâces qu'elle suppose depuis le premier appel à la grâce jusqu'à l'entrée dans la gloire (*præd. adæquate sumpta*, disent les théologiens), et tous les auteurs s'accordent à en affirmer l'absolue gratuité. Quant au point qui les divise et sur lequel se sont créés les systèmes connus, la *prédestination à la gloire en soi*, saint Augustin ne semble pas l'avoir envisagé; il est, en effet, d'ordre plus philosophique et spéculatif que dogmatique; il est, d'ailleurs, bien secondaire, comparé à l'autre; le seul problème vraiment essentiel, celui de la *prédestination totale*, est aussi le seul qu'envisage habituellement saint Augustin.

[5] Hæc est prædestinatio sanctorum, nihil aliud : præscientia scilicet, et *præparatio beneficiorum Dei*, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. *De dono pers.*, n. 35.

l'*ordre d'intention*, celui d'une sagesse divine connaissant et voulant et la fin et les moyens. Mais, remarquons-le, dans la considération de cet ordre, la réalisation, *le fait*, *reste au premier plan de la pensée d'Augustin*. Il ne s'attache pas à une intention pure relative à un ordre idéal quelconque, mais il a en vue l'intention relative à *cet* ordre réel dans lequel nous sommes et vivons, l'intention qui nous est, *de fait*, manifestée par les événements et qui nous sera un jour entièrement révélée au ciel [1]. Ce n'est pas de la pure *prévision* qu'il parle, car il laisse à la volonté divine une place éminente dans cette préparation; mais ce n'est pas non plus un pur ordre d'intention, absolument indépendant de tout contact avec le réel. La volonté qu'il a en vue, c'est la volonté à laquelle pense un esprit dominé par *ce fait*, qu'il y aura éternellement des élus et des réprouvés. En un mot, son point de vue est celui de la *volonté conséquente* suivant la formule des théologiens postérieurs.

Dans cet ordre de la volonté conséquente, les mérites ou les démérites entrent en jeu. Aussi Augustin n'emploie-t-il pas la formule *ante prævisa merita*, dont se servent les théologiens postérieurs en parlant de la prédestination. Elle a ici l'inconvénient de poser la question à un point de vue différent du sien. Ce qui préoccupe avant tout l'évêque d'Hippone c'est **la gratuité du salut et des mérites mêmes** qui y conduisent et qui sont un don divin. Dieu les donne à qui il veut, par pure bonté, *per misericordiam*. — Quant aux mauvais, ils sont *punis*, mais *non pas gratuitement*, sans juste raison; ils le sont *per judicium* [2], ce qui suppose une culpabilité réelle. Saint Augustin fait intervenir ici le péché originel, qui enferme toute l'humanité dans le péché, et explique ainsi, par une culpabilité réelle, quoique non personnelle parfois, l'abandon de ceux qui ne sont pas sauvés, même les enfants : ils tombent sous le jugement. Il est allé trop loin quand il a affirmé que ces enfants, à cause du seul péché originel, sont condamnés à une peine, d'ailleurs, très légère *(mitissima)* [3], mais il n'en montre pas moins, par son insistance sur le péché originel, que la réprobation, à la différence de la prédestination, n'est pas gratuite, et que dès lors si la cause des élus et des réprouvés est identique à certains égards, par exemple, en ce sens qu'ils étaient les uns et les autres également éloignés de Dieu [4], elle ne l'est pas à tout point de vue. Les élus sont l'objet d'une miséricorde infinie et Dieu l'accorde à qui il veut. Ce n'est là sans doute que la présentation du mystère; mais il importe de noter que c'est bien dans l'ordre de la volonté conséquente que saint Augustin le pose.

[1] Voir notamment *Enchiridion*, n. 24, c. XCV. C'est à propos des fins dernières qu'Augustin expose ici sa pensée sur la prédestination. Cette disposition du traité est fort suggestive sur le point de vue augustinien.

[2] Voir *Enchiridion*, n. 24, c. XCV.

[3] Cette opinion sévère de saint Augustin est communément rejetée de nos jours. Elle n'a pas sur l'ensemble de sa doctrine l'influence capitale que l'on suppose parfois.

[4] Voir *Enchiridion*, n. 24-25, c. XCV-XCIX.

On s'explique dans ces conditions que le docteur de la grâce hésite à affirmer que Dieu veuille **le salut de tous les hommes** [1] : il a peur d'affirmer par là-même que la puissance de Dieu est limitée [2], puisque *de fait* tant d'hommes se perdent [3]. En plusieurs passages, il restreint ou nie cette volonté salvifique universelle. Mais en nombre d'autres, parlant évidemment d'une autre volonté, celle que les théologiens ont appelée *volonté antécédente*, il affirme sans hésiter que Dieu veut le salut de tous les hommes : " Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire " [4]. Le Christ est mort pour tous, même pour ces petits enfants privés du ciel : " Et pro ipsis Christus mortuus est, qui propterea pro omnibus mortuus est quia omnes mortui sunt " [5]. Ces contradictions apparentes disparaissent, dès qu'on observe qu'Augustin admettait, en dehors de la volonté conséquente, qu'il avait directement en vue, une réelle volonté divine *antécédente*, favorable au salut de tous [6], mais trop saisi par son point de vue habituel, il ne l'a pas mise assez en relief. Cette *lacune* était d'autant plus regrettable qu'il présentait en termes fort catégoriques le mystère même de la prédestination, lequel n'est, en définitive, que celui des rapports existant entre ces deux volontés au sujet des *créatures libres*.

2° Un autre pôle de la pensée augustinienne sur la question présente est, en effet, l'existence de la *liberté*, ou suivant sa formule, du **libre arbitre**. Celui-ci peut de lui-même faire le mal, et il le fait souvent ; il peut aussi, avec un secours surnaturel qui ne lui est pas refusé, produire des actes méritoires pour le ciel, mais ce secours est absolument indispensable pour l'homme déchu, tombé dans la *massa perditionis*. Il ne faut voir cependant en cette formule qu'une expression vive et forte de la doctrine commune de la perte de la grâce par le péché originel et de l'impossibilité pour lui de se relever seul [7]. Cette présentation a surtout pour but de mettre en

[1] Pour en juger, il suffit de voir comment il explique le texte de I *Tim.*, II, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Dans l'*Enchiridion*, 27, il entend *omnes* en ce sens que le Christ est le salut pour tous ceux qui, de fait, seront sauvés, ou en ce sens qu'il y aura des élus de toutes les classes de la société. Ailleurs, il traduit *omnes* par *multi* (*Cont. Jul.*, IV, 44) ou explique *vult* en ce sens que Dieu donne aux prédestinés la volonté d'être sauvés (*De Corr. et grat.*, 47. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 505).

[2] Quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus *omnipotentissimæ Dei voluntati* aliquid derogare, déclare-t-il dans l'*Enchiridion*, 27.

[3] On sait que S. Augustin était partisan du petit nombre des élus. (*Enchirid.*, n. 24, c. XCVII). Il ne pouvait s'agir là que d'une conjecture personnelle, fondée peut-être sur le fait constaté par Augustin de son temps, du nombre relativement petit des chrétiens et des vrais chrétiens.

[4] *De spir. et litt.*, 58. D'après le contexte, le mot de S. Paul est ici appliqué même à ceux qui seront jugés et condamnés. Voir encore, *Cont. Jul.*, VI, 8; *Cont. Jul. op. imp.*, II, 174. — [5] *Cont. Jul. op. imp.*, II, 175.

[6] J. Tixeront trouve ces deux volontés assez nettement marquées dans *De nupt. et concup.*, II, 16, et *Cont. Jul. op. imp.*, II, 144.

[7] Voir ci-dessus, p. 662.

lumière la divine miséricorde vis-à-vis des élus [1]. De fait, ils sont l'objet d'un choix miséricordieux très spécial, par lequel ils sont appelés à la grâce, à la persévérance, à la gloire : une volonté divine particulière de les conduire au salut les a discernés, mis à part, séparés de la " masse " de ceux qui se perdent. Mais ce choix divin a pour sujet des créatures qui sont et qui restent libres. Saint Augustin n'a jamais mis en cause *ce fait* de la liberté, soit dans les non-élus soit dans les élus; la prédestination ne nuit pas plus que la grâce à la liberté; elle la suppose même, car elle est essentiellement un choix d'êtres libres, et c'est fausser gravement la pensée augustinienne que d'en ôter cette idée directrice.

3° Tout **le mystère** de la prédestination a précisément pour base cette liberté [2] et saint Augustin est loin de le méconnaître. Constamment son esprit est arrêté par des problèmes qui le font s'écrier avec saint Paul : *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus* (*Rom.*, XI, 33). Mais il a le sens du mystère. Il n'essaie même pas, comme le feront des théologiens postérieurs, de le reculer ou de le voiler en partie, par des essais de conciliation directe. Ces tentatives doivent lui paraître sinon vaines, du moins secondaires, à lui qui a une **solution essentielle** [3], plus claire et plus sûre que les systèmes, tirée de la haute et pure idée qu'il a de Dieu [4]. Pour lui, nous le savons, Dieu est avant tout *Vérité*, *Sagesse*, *Bonté*. Un tel être ne peut produire le mal en aucune façon; il ne peut que permettre à une créature de le faire; il a d'ailleurs, avec de justes motifs de le permettre, les moyens de le prévoir, la puissance de le punir et la sagesse d'en tirer en quelque façon le bien, en lui faisant manifester sa justice, comme le bien couronné chez les élus fera éclater sa miséricorde. Notons bien que saint Augustin rend toujours compte de la justice et de la miséricorde, qui règlent la conduite de Dieu vis-à-vis des créatures, par les attributs fondamentaux

[1] Elle a aussi l'avantage, nous l'avons vu, d'expliquer le " judicium " dont sont l'objet les réprouvés.

[2] Si la liberté n'existait pas pour S. Augustin, si tout se ramenait à un brutal déterminisme voulu par Dieu, il n'y aurait plus de mystère, et l'on ne voit pas du tout pourquoi il y ferait constamment appel.

[3] Cette solution est dite *essentielle*, et parce qu'elle porte sur les points fondamentaux de la doctrine de la prédestination (voir ci-dessus, p. 672, note 4) et parce qu'elle s'impose à tous et dans tous les systèmes : les solutions secondaires imaginées n'ont de valeur que dans la mesure où elles s'accordent avec celle-ci et la supposent.

[4] Voir ci-dessus p. 657.

de la divinité, la Vérité, le Bien, la Sagesse [1], sans lesquels Dieu ne serait pas. Telle est pour lui l'essentielle, sinon l'unique solution du problème, solution indirecte et oblique, sans doute, mais solution radicale, la seule bien efficace peut-être en présence du redoutable mystère, qui perd du coup ses épines; *vraie solution*, d'ailleurs, d'ordre intellectuel, par les principes [2], et non simple accommodation affective [3].

C) **Avantages et inconvénients.**

Considérée du point de vue augustinien, la doctrine de la prédestination n'est pas aussi effrayante qu'on l'a dit; elle présente même, en dépit des quelques lacunes et imprécisions que nous avons signalées, de grands **avantages** d'ordre *apologétique*, *théologique* et *mystique*. *a*) Elle maintient à la fois, contre l'origénisme, *le fait* qu'il y aura des élus et des réprouvés, et contre le pélagianisme, la *gratuité* de la grâce et du salut. — *b*) Elle attire l'attention sur le *regard particulièrement bienveillant* dont les élus sont l'objet de la part de Dieu. — *c*) Elle met en lumière les *divines perfections;* elle incline la raison devant une sagesse impénétrable; elle oblige la volonté à s'en remettre avec confiance au vouloir infini; elle saisit le cœur devant les éternelles prévenances de Dieu vis-à-vis de ses créatures fidèles. De fait, ce mystère est un de ceux qui avivent le plus la piété de certaines âmes. S. Augustin, qui était un vrai mystique, se plaisait à le considérer. Tous ces motifs le portèrent, non pas à créer un système doctrinal nouveau, comme on l'a dit, mais à insister plus qu'on ne l'avait fait jusque là sur cet aspect supérieur de la doctrine traditionnelle de la grâce qu'est la doctrine de la prédestination.

Cette tendance, légitime en soi, pouvait cependant avoir **des dangers.** A trop la suivre, on risquait d'oublier que Dieu n'agit dans les âmes que pour les faire agir, que la prédestination, loin d'exclure l'activité humaine, l'exige (normalement) et l'appelle. Le mysticisme de saint Augustin avait son

[1] Remarquons aussi que S. Augustin fait plutôt appel à la *sagesse* divine qu'à la *science*.

[2] Il n'y a là aucune pétition de principe, car la sagesse divine se prouve par ailleurs, à l'aide d'arguments démonstratifs, et nullement à l'aide d'un *système* péniblement élaboré sur le mystérieux accord de la liberté et de la prédestination. C'est plutôt cette sagesse, établie sur une base sûre, qui doit aider à résoudre le problème — secondaire — que soulève le " comment " de cet accord.

[3] Du reste, il est bien évident qu'une affection ardente pour Dieu fait mieux comprendre les attributs divins et montre plus clairement la valeur de la solution indiquée.

contre-poids dans son *moralisme* [1] bien connu. Il le montre notamment dans la façon dont il veut qu'on s'y prenne pour prêcher cette doctrine. On ne doit pas dire aux fidèles : " Soit que vous couriez, soit que vous dormiez, vous serez ce qu'a prévu celui qui ne peut se tromper "; mais plutôt : " Courez afin de l'emporter (I *Cor.*, IX, 24) et de savoir *par votre course même* que vous avez été prédestinés à courir avec profit " [2]. — Du reste, de quelque précaution qu'on use, cette doctrine reste difficile à comprendre et peut aisément troubler. Elle suppose, pour être méditée avec fruit, des âmes calmes, affermies par la piété dans une confiance sereine en Dieu et en ses attributs ; d'autres pourraient en abuser. Elle couronne l'édifice spirituel mieux qu'elle ne lui sert de base, et ce n'est qu'avec prudence qu'il faudrait y asseoir toute la vie chrétienne. Luther et Calvin avaient eu le tort de défigurer la prédestination ; ils aggravèrent encore cette erreur en la présentant à tous sans précaution ni réserve. Il est vrai que la conception qu'ils s'en étaient faite s'accordait avec leur doctrine fondamentale de *la foi sans les œuvres ;* mais par là ils s'éloignaient encore davantage de saint Augustin qu'ils prétendaient garder pour maître. Ils le trahissaient, au contraire, malgré quelques formules de lui qu'ils conservaient, en renversant la hiérarchie des valeurs spirituelles établie par lui. Le protestantisme n'est qu'un pseudo-augustinisme.

IV. — LA MORALE ET L'ASCÉTIQUE.

A) Le moralisme de saint Augustin.

Quelle que soit l'importance de la spéculation dans l'œuvre de saint Augustin, malgré tout ce qu'il accorde à la grâce et à la prédestination, en dépit de son mysticisme exubérant, ou plutôt à cause de la manière dont il conçoit tout cela, l'évêque d'Hippone représente éminemment un franc **moralisme.** Toute la tradition, qui l'a salué du titre de *docteur de la charité* et lui a surtout demandé des directions pour la vie spirituelle, l'a bien reconnu. Cet aspect de sa doctrine est même si important que l'on risque de la travestir entièrement si l'on n'y prête une attention suffisante.

[1] Voir l'*Introduction*, p. 29.

[2] *De dono pers.*, n. 57. *P. L.*, 45, 1028. Saint Augustin est d'avis que la doctrine de la prédestination peut être prêchée très utilement aux fidèles et il donne à ce sujet, dans les derniers chapitres du même ouvrage, de très utiles indications.

Non seulement saint Augustin maintient la liberté sous la grâce, mais il rappelle avec insistance combien est **nécessaire l'activité morale,** volontaire. Comme saint Jérôme réfutant Jovinien [1], il combattit la théorie déjà émise, dix siècles avant Luther, de la justification par la foi sans les œuvres [2]. Il explique le mot de l'Epître aux Romains (III, 28) : " Arbitramur justificari hominem per fidem *sine operibus legis* ", par ceux de l'Epître aux Galates (V, 6) : *Fides quæ per dilectionem operatur*, et il conclut : " Voilà la foi qui distingue les fidèles des démons impurs; car ceux-ci, dit l'apôtre Jacques, *croient et ils tremblent* (II, 19), mais leur foi n'agit pas. Ils n'ont pas la foi dont vit le juste, celle qui opère par la charité, de telle sorte que Dieu lui accorde la vie éternelle d'*après ses œuvres* ". Il ajoute, d'ailleurs, tant cette doctrine lui est chère et s'accorde avec ce qui vient d'être dit : " Mais comme nos œuvres bonnes elles-mêmes sont de Dieu, qui nous donne et la foi et la charité, le Docteur des Gentils appelle lui-même *grâce* cette même vie éternelle " [3]. Cette doctrine de l'activité spirituelle, saint Augustin la maintient avec force et contre les moines paresseux qui voudraient se contenter de la prière à l'exclusion du travail [4], et contre les semi-pélagiens qui refusent la correction, rendant la grâce responsable de leur inaction [5]. Il l'affirme dans la manière même dont il veut qu'on prêche la prédestination [6]. Elle lui fait donner une portée pratique à ses œuvres les plus spéculatives [7].

Mais si la doctrine augustinienne de la grâce, loin de nuire à l'action et aux œuvres, les appelle, au contraire, elle leur donne un *caractère particulier*. L'idéal toujours entrevu par saint Augustin sera celui du chrétien parfait, soumis sans réserve à la **conduite de l'Esprit-Saint.** La première condition de cette *docilité* à la grâce est *la foi*, non pas une foi quelconque, mais une foi surnaturelle, accompagnée d'*humilité* (c'est Dieu qui est le vrai principe de tout le bien que l'homme accomplit), de *confiance* (requise pour la prière qui obtient la grâce), d'*intelligence* de Dieu, au moins pratique, pour diriger la *conduite*, enfin, de *pureté* du cœur, sans laquelle on ne peut vraiment avoir cette connaissance de Dieu. C'est

[1] Voir ci-dessus, p. 562 et 577.
[2] *De gratia et libero arb.*, VII, n. 18. — [3] *Ibid.*
[4] Voir *De opere monachorum*, vers 400.
[5] Voir *De correptione et gratia*, en 427. Voir ci-dessus, p. 620.
[6] Voir *De dono persev.*, XXII-XXIII, n. 57-65. Voir ci-dessus, p. 677.
[7] Voir ci-dessus, p. 635.

par de telles dispositions que l'homme est vraiment mis en état *de recevoir* avec fruit les divines inspirations. Voilà l'essentiel de ce qu'on peut appeler la " passivité " [1] augustinienne.

Mais qu'on ne l'oublie pas, cette passivité même est **un principe d'action**, c'est une *passivité active*, si l'on peut s'exprimer ainsi : la foi ne soumet l'homme à Dieu que pour le faire agir par *la charité*. Cette activité est d'abord et surtout *intérieure*, affective : c'est l'*amour surnaturel* ou exercice actuel de la charité. Parfois, quand la grâce est plus forte ou que l'âme est plus souple, il jaillit en quelque sorte, de source et sans effort, d'un simple regard de la foi, et souvent il éclate en cris de louange, d'admiration, de reconnaissance [2], comme on le voit en tant de pages de saint Augustin. D'autres fois, cette activité est très faible, plutôt pénible, lorsque l'amour cherche son objet, et ne l'a pas assez trouvé pour s'y reposer et en jouir; elle n'en est pas moins réelle. C'est encore la charité, au moins initiale, qui la produit, et si la direction de l'Esprit-Saint n'y est point parfaite, elle est commencée, dans la mesure où l'âme coopère à la grâce, en dépit des résistances. D'ailleurs, cette activité intérieure a son complément dans les *œuvres*, quelles qu'elles soient [3]. Elles en sont la suite nécessaire; elles prouvent la réalité de la conduite de l'Esprit-Saint [4]; plus celle-ci est effective par la docilité de l'âme, plus les œuvres sont variées et fécondes.

Tel paraît être **le lien** logique et solide qui rattache la doctrine de *la grâce* à *la morale* augustinienne. Celle-ci, on le voit, est même conçue par l'évêque d'Hippone à un point de vue très actif, ascétique, *dynamique*, si l'on peut dire. Avant de l'examiner plus en détail à ce point de vue, analysons en eux-mêmes les éléments essentiels qui la constituent, abstraction faite de l'état actuel des âmes qui tendent à la perfection.

---

[1] *Passivité* signifie alors *aptitude à recevoir (pati)*, plutôt qu'*inaction*, comme on l'entend parfois.

[2] C'est cette activité parfaite et surnaturelle de l'amour que certains auteurs appellent " amour passif ", c'est-à-dire amour " reçu " de l'Esprit-Saint.

[3] Conformes à l'état de chacun, soit les œuvres de charité et de zèle, soit les exercices de l'ascétisme, soit même l'activité intellectuelle du théologien qui approfondit les mystères.

[4] S. Augustin eût certainement approuvé sainte Thérèse déclarant, à propos de l'âme parvenue au plus haut degré de docilité à l'Esprit-Saint, sous les grâces mystiques ou passives les plus élevées : " Les œuvres : voilà, je le répète, la véritable marque qu'il y a opération de Dieu et don de sa main ". *Château intérieur*, VII[e] Dem., ch. IV, p. 308.

B) **Eléments fondamentaux de la morale augustinienne.**

1) La recherche du **bonheur** est pour l'homme une nécessité naturelle. Il ne peut s'y soustraire. Elle meut toute son activité [1]. Mais, d'autre part, *Dieu seul* peut être le bonheur de l'homme [2]. Supérieur à toute autre créature, l'homme ne peut être satisfait par aucune; imparfait, il ne peut se contenter de lui-même. Celui-là seul peut le satisfaire qui est le Bien, comme il est l'Etre, le Vrai. Cette prise de possession de Dieu, être tout spirituel, devra être à la fois un acte d'intellection et un acte d'amour. L'homme doit donc rechercher Dieu pour en jouir *(frui)* et les créatures pour les utiliser *(uti)* dans sa marche vers Dieu [3]. Les rechercher pour elles-mêmes est une folie, une déchéance : tel est l'ordre naturel.

2) *Dieu a commandé* à l'homme de respecter l'ordre des natures et de chercher son vrai bonheur. D'où **la loi** [4], qui suppose donc, outre un ordre naturel, conforme à la raison divine, un vouloir divin qui l'impose. Telle est la source de *l'obligation morale* pour la volonté libre. Rechercher les créatures pour elles-mêmes est plus qu'une folie, c'est une désobéissance, c'est un péché. Le bien simplement " conseillé " ne s'impose pas sous peine de péché.

3) Le **péché** est donc une violation de l'ordre voulu par Dieu. Saint Augustin le premier a établi avec netteté une distinction fondamentale entre les péchés mortels et les péchés véniels, d'après des principes admis de tous après lui : sont *mortels (letalia, mortifera, gravia)* ceux qui privent du ciel et ne sont remis que par l'Eglise; sont *véniels (levia, venialia)* ceux qui ne privent pas de la justice et sont remis par les bonnes œuvres, sans l'intervention de l'Eglise [5].

4) La **vertu** est, d'autre part, l'amour de la loi ou du bien

---

[1] " La conception augustinienne de la morale est donc franchement *eudémoniste* : le bonheur y est conçu comme la fin de la vie, précisément parce que l'âme le cherche d'un élan irrésistible. Il y a là l'*optimisme* essentiel à tout spiritualisme logique ". E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2433. Voir ci-dessus, p. 648.

[2] Voir surtout *De moribus*, l. I, c. VIII, 13; XI, 18 sq. *De Trinitate*, l. XI, c. IV-IX. *De Civ. Dei*, l. XIX. *Sermon* 150.

[3] Voir surtout *De doctr. christ.*, I, c. IV sq.

[4] La doctrine de S. Augustin sur l'*Ordre moral* et sur *la loi*, loi éternelle, loi naturelle, loi temporelle, loi de grâce, est résumée par B. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 21-71.

[5] *Enchiridion*, c. LXIV-LXX. — *Sermon* 352, n. 7-9. — *De symb. ad cat.*, 15. — *De fide et operib.*, 48.

commandé [1], et aussi l'amour du bien simplement conseillé, du *bien moral* par conséquent sous toutes ses formes. C'est sous cet aspect général que la présente souvent saint Augustin. Il aime aussi à la considérer comme une force qui *guérit* l'âme de ses infirmités natives, si contraires à l'amour du bien, ou qui *purifie* de ses souillures l'œil du cœur appelé à voir Dieu [2].

5) La prudence, la justice, la force, la tempérance forment la synthèse de toutes les **vertus morales** [3]. Cette classification faite par les anciens philosophes est maintenue et souvent utilisée par saint Augustin, qui, par ailleurs, admet l'existence de vertus purement naturelles, même chez les païens [4]. Parmi les vertus particulières sur lesquelles insiste Augustin, signalons la franchise, qui lui fait considérer comme intrinsèquement mauvais tout mensonge [5], comme toute duplicité [6]. On l'a accusé bien à tort de nier le droit de propriété, à cause de quelques propositions émises, non pas du point de vue juridique, mais d'un point de vue moral et mystique [7]. Cette préoccupation générale explique chez lui — et chez les Pères en général — une tendance à la sévérité [8] que l'on ne trouve plus chez les moralistes modernes, plus casuistes que les anciens.

---

[1] Virtus est ordo amoris, *De Civ. Dei*, XV, c. 22.

[2] Voir *Soliloq.*, I, n. 13 sq.

[3] Voir *De moribus*, I, n. 25 et 35-45. *De civit. Dei*, XIX, c. IV. *De Gen. contra man.*, II, c. X, 13-14 (les quatre fleuves de l'Eden). *Sermon* 150, 9. *In Psalm.* 83, n. 11. *De Quæst. LXXXIII*, q. 31.

[4] Il cite la clémence d'Assuérus (*De gratia Ch. et pecc. or.*, I, 25), la tempérance de Polémon (*Ep.* 144, 2), et parle des païens en général au *De spiritu et litt.*, 48. Voir d'autres textes cités par E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2436. Ailleurs, il est vrai, surtout dans les écrits contre Julien, il traite de péchés ces œuvres bonnes elles-mêmes, " non pas, dit Tixeront, que ces actes soient toujours mauvais en soi et dans leur objet ; mais ils le deviennent par défaut d'intention droite, parce que leurs auteurs s'y arrêtent et s'y complaisent, parce que, manquant de la foi, ces auteurs ne les rapportent pas à la fin à laquelle ils devraient les rapporter ". *Hist. Dogm.*, II, p. 488. Voir *ibid.*, p. 487-489. S. Augustin parle non en philosophe, mais en croyant, qui sait l'homme ordonné par Dieu à une fin surnaturelle, et de ce point de vue juge imparfaite et relativement mauvaise toute œuvre qui s'en écarte.

[5] Voir ci-dessus, p. 635-636. Voir aussi *Enchirid.*, c. XVIII-XXII.

[6] Voir la correspondance avec S. Jérôme, au sujet de l'incident d'Antioche.

[7] Voir B. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 168-218.

[8] On ne peut guère parler à leur sujet de *tutiorisme* ou de *probabiliorisme*, car ces formules répondent à des points de vue qu'ils n'ont pas envisagés. On trouve cependant chez saint Augustin quelques solutions pratiques montrant que dans un doute théorique il permettait d'user de sa liberté (*Ep.* 47, 4, à propos des idolothytes). J. DE BLIC, *Probabilisme*, dans *Dict. Apol.*, col. 305, cite d'autres textes.

6) Malgré leur importance, les vertus morales ne conduisent l'âme à sa fin dernière que par les **vertus théologales,** sans lesquelles les autres ne sont même pas de vraies vertus [1]; aussi saint Augustin les a-t-il exaltées partout. Dans l'*Enchiridion*, il a particulièrement insisté sur la *foi*, qui est, d'ailleurs, le point d'appui nécessaire de toute vie surnaturelle et chrétienne. Il montre dans l'*espérance* la condition non pas de toute foi, mais de la foi qui opère par la charité [2], et le principe d'une vraie joie, car la douceur de Dieu est révélée à ceux qui espèrent [3]. Mais c'est la *charité* qui unit vraiment l'homme à Dieu. Saint Augustin lui fait une place exceptionnelle dans sa doctrine, car il appelle souvent charité, au sens large, l'amour du bien que suppose toute vertu [4]. Au sens strict, d'ailleurs, elle n'est pas l'unique vertu, mais la reine des vertus; c'est à elle que toutes doivent conduire; c'est par elle que toutes atteignent leur fin ultime, l'union de l'âme à Dieu. Elle est l'unique précepte de l'Ecriture [5]. Une définition bien augustinienne de la charité est celle qu'on trouve dans le *De doctrina christiana :* " Motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum " [6].

7) La **perfection** chrétienne réside en définitive dans la charité [7], mais une charité qui fasse accomplir toute la loi et synthétise toute vertu [8], une charité principe d'amour pur *(castus amor)*, qui fasse jouir de Dieu [9], mais pour lui-même [10], à cause de ses perfections. Une telle charité ne peut être obtenue ici-bas à un degré qui fixe l'âme dans la vie parfaite sans le secours des grâces mystiques dont la sagesse contemplative est la source et le soutien [11].

---

[1] Non enim aliter poterunt veræ esse virtutes. *De Trinit.*, XIII, n. 26. Elles sont privées de toute valeur méritoire, contrairement à la volonté de Dieu. En ce sens, la pensée de S. Augustin est fort juste. Cependant, il y aurait exagération manifeste s'il refusait toute bonté morale aux œuvres naturelles, ce qui ne semble pas être sa pensée. Voir ci-dessus, p. 664, 681.

[2] *Sermon*, 158, 8. — [3] *Sermon* 145, 2.

[4] C'est donc à tort que Baius et les jansénistes lui ont fait dire qu'en dehors de la charité chrétienne ou surnaturelle, toute affection de l'âme était mauvaise et coupable.

[5] Non præcepit Scriptura nisi caritatem; *De doct. christ.*, III, c. x, 15.

[6] *De doct. christ.*, III, c. x, 16. Voir *ibid.*, I, c. iv, xxii, xxxiii.

[7] Charitas perfecta, perfecta justitia est; *De Nat. et grat.*, c. lxx, 84.

[8] Dilige et quod vis fac; *In Joan.*, vii, 8. (La forme usuelle de cette sentence, devenue proverbiale, est : *Ama et fac quod vis*).

[9] Le quiétisme ne peut se réclamer de S. Augustin.

[10] Ceci exclut l'erreur de Bolgeni, qui, par opposition au quiétisme, exclut de l'amour parfait la bienveillance. Voir E. Portalié, *op. cit.*, 2435-2438.

[11] Voir ci-dessus, p. 668-670.

C) L'ascétique augustinienne.

On n'arrive d'ordinaire à cette charité forte, pure et fruitive, à cette sagesse rayonnante, qu'après une longue préparation dans laquelle l'âme se purifie et s'exerce à la pratique des vertus. La morale envisagée à ce point de vue plutôt subjectif, où l'on insiste sur les éléments les plus aptes à faire avancer par étapes vers la perfection, prend le nom de *théologie ascétique* [1].

Saint Augustin a donné diverses classifications des étapes de la vie spirituelle en marche vers la perfection ou la sagesse. Dans le *De quantitate animæ* [2], il distingue quatre degrés de l'activité morale désignés par les mots : 1) *virtus;* 2) *tranquillitas;* 3) *ingressio* (in lucem) ; 4) *mansio* (in luce). — Plus tard, il a donné, d'après les **dons du Saint-Esprit** [3], une division plus complète, mais qui se ramène à peu près à celle-là. La *crainte* représente le premier degré de la vie spirituelle ; la *sagesse* en est le sommet et le couronnement ; entre ces deux extrêmes, il distingue nettement une double période de *préparation purificatrice* à la sagesse : une préparation lointaine, par la pratique active des *vertus morales*, correspondant aux dons de piété, de force, de science et de conseil [4], une préparation immédiate dans laquelle l'âme est purifiée grâce à une *foi* plus éclairée, principe d'une *espérance* plus ferme et d'une *charité* plus ardente. Tandis que la première préparation est dite *vie active*, la seconde est appelée *vie contemplative* [5], parce que l'activité morale est ici toute subordonnée à une foi rendue lumineuse par la contemplation, qui débute alors et s'achève un jour dans la sagesse parfaite, pour les âmes pleinement pacifiées et dociles à la grâce [6].

Les **obstacles** à vaincre par le chrétien qui veut tendre à la perfection sont les passions révoltées. La grâce du baptême délivre instantanément l'homme du péché, mais les blessures qu'il a faites ne guérissent que peu à peu [7]. Trois surtout font sentir leur funeste influence : les *trois concupiscences* signalées par saint Jean (*I Joan.*, II, 16) : la volupté, la curiosité, l'orgueil [8]. Volontiers saint Augustin les ramène à une seule forme : la *cupidité* ou l'amour de soi [9], contraire à la charité et principe de la cité terrestre,qui lutte contre la Cité de Dieu [10]. Quant aux *effets* qu'elles produisent dans l'homme, il met en particulière évidence : *a*) la privation de la vue de Dieu, réservée aux cœurs que le sensible n'aveugle pas [11] ; *b*) le

---

[1] Voir l'*Introduction*, p. 19.

[2] *De quant. animæ*, c. XXXIII, n. 70-76. — [3] Voir ci-dessus, p. 669.

[4] D'après le *De doctrina christ.* (II, c. 7) et les passages parallèles, il ne faut pas trop presser la distinction en degrés marquée par ces dons, sauf peut-être pour la piété, immédiatement rattachée à la crainte.

[5] Voir les textes signalés ci-dessus, p. 669, au sujet de Lia et Rachel, Marthe et Marie, ou les évangélistes. Voir surtout le *De Trinitate*, l. XII-XIV.

[6] S. Augustin ne paraît pas avoir donné la division, devenue classique, des *trois voies*, purgative, illuminative, unitive, mais on peut aisément y ramener sa doctrine. Voir ci-dessus, p. 20-21.

[7] *De Trinit.*, l. XIV, c. XVII.

[8] *De Trinit.*, l. XII, c. IX, 14. Voir aussi *De Vera relig.*, c. XXXVIII-LII.

[9] *De doct. christ.*, l. III, c. X, 15-16. Voir J. MAUSBACH, *op. cit.*, I, p. 222 sq.

[10] Voir ci-dessus, p. 632. — [11] *De doct. christ.* l. I, c. X-XIV, 10-13.

caractère mensonger et factice des jouissances qu'elles donnent à une âme spirituelle, créée pour les joies éternelles de la vérité [1] : *c*) enfin, la dégradation de l'image de Dieu, peu à peu remplacée dans le pécheur par l'image de la bête *(imago pecudis)* [2].

L'ascèse augustinienne est dominée par ce dernier point de vue, et se présente comme une **restauration de l'image de Dieu** dans l'âme [3]. Cette rénovation intérieure, commencée par la *grâce* sanctifiante, s'achève dans la *foi*, l'*espérance* et la *charité* parfaites. Mais ces vertus n'atteignent ce résultat qu'appuyées sur divers moyens de sanctification mis à la disposition de l'homme.

Les **moyens généraux** sur lesquels insiste saint Augustin sont :

a) la *grâce* actuelle, sans laquelle on ne peut rien dans l'ordre surnaturel [4] ;

b) les *vertus morales :* la tempérance d'abord, la première à développer [5] (elle correspond à la crainte dans l'ordre des étapes de la vie spirituelle) ; puis, la force, la justice et la prudence [6] ; toute l'activité humaine est régie par ces vertus. Cependant, certains des actes qu'elles commandent sont particulièrement aptes à faire progresser :

c) le *combat spirituel* [7] contre le démon, les passions, les tentations en général : la foi robuste soutient la mortification ;

d) les *bonnes œuvres*, surtout les œuvres de miséricorde [8] ;

e) la *prière* en général, absolument nécessaire pour obtenir la grâce [9] ;

f) la *piété*, qui est une forme de la prière, est particulièrement recommandée, surtout la piété envers Jésus-Christ, Sagesse Incarnée [10].

Les **moyens spéciaux** de sanctification les plus recommandés par saint Augustin sont l'état religieux et l'étude des Livres Saints. — 1. L'*état religieux*, comportant le célibat, lui paraît très utile, mais il ne va pas jusqu'à nier la sainteté du mariage. L'organisation religieuse [11] qu'il a propagée comprend : *a*) la vie commune ; *b*) des vœux ; *c*) l'obéissance ; *d*) la pauvreté. Les vertus qu'il exige surtout des moines sont en outre : *a*) la charité [12] ; *b*) l'humilité [13] ; *c*) le travail [14], même manuel. La vie contemplative est réalisée plus parfaitement que dans tout autre état dans la vie religieuse.

2. L'*étude des Livres Saints*, faite au point de vue spirituel qui nous occupe ici, contribue efficacement soit à la formation de la vie morale, en enseignant la nécessité et la pratique de la vertu, soit à l'épanouissement de la vie contemplative, en révélant Dieu et ses perfections.

---

[1] *Confess.*, l. I, c. I, 1. — [2] *De Trinit.*, l. XII, c. XI, 16.

[3] *De Trinitate*, l. XIV, c. XV, XVI, XVII. — *De spiritu et litt.*, c. XXII-XXIII, 37-38 ; et surtout c. XXVIII, 48-49.

[4] Voir ci-dessus, p. 664. — [5] Voir *De moribus*, l. I, c. XIX, 35.

[6] Celles-ci répondent aux dons signalés dans la préparation lointaine, active, à la sagesse.

[7] Voir le *De agone christiano.* — [8] *Enchiridion*, c. LXXII sq.

[9] Voir surtout *De sermone Domini*, l. II, c. III-XI ; *Epist.* 130, à Proba, c. VII-XV ; *Serm.* 56, 57, 58, 59, et aussi 42. Tous ces textes exposent le *Pater*. Voir J. MARTIN, *La doctrine spirituelle*, p. 171-192. — [10] Voir ci-dessus, p. 659.

[11] *Serm.* 355-356 (De l'existence des clercs), *Epist.* 211 (Règle) et *Epist.* 150.

[12] *Epist.* 211. Voir les *Tractatus in I Joan.* Voir encore ci-dessus, p. 645.

[13] Voir le traité *De sancta virginitate.* — [14] Voir le *De opere monachorum.*

Le but, mais non le terme [1], de l'ascension ascétique, est un **état de perfection** (relative), qui sera caractérisé, suivant les points de vue, par la *charité*, par la *sagesse* (le don et la pleine rectitude morale qu'il doit produire), ou par l'*union parfaite à Dieu* (la totale rénovation spirituelle ou la restauration de l'image de Dieu rend l'âme transformée un même esprit avec lui) [2]. Saint Augustin l'appelle encore *vie contemplative*, à cause de la prédominance dans cet état d'un véritable esprit surnaturel puisé dans la contemplation, qui peut et doit rejaillir jusque sur l'activité extérieure et surtout les œuvres apostoliques, dont les moines eux-mêmes peuvent être chargés à l'occasion [3].

V. — L'EGLISE ET LES SACREMENTS.

A) L'Eglise.

L'Eglise fut de la part d'Augustin l'objet d'une tendre dévotion, dit Mgr Batiffol. Il a mérité le titre de *Docteur de l'Eglise*, comme celui de *Docteur de la grâce*. Tous les points essentiels de l'ecclésiologie ont été développés par lui.

1. Il a, spécialement dans sa prédication, magnifiquement exprimé les **liens mystiques** qui unissent l'Eglise à *Dieu* et au *Christ (Pater Deus est, mater Ecclesia; Sponsa Christi; Corpus Christi;...)*, ou sa mission à l'égard des hommes (*mater spiritualis, societas sacramentorum, regnum cælorum*) [4]. Ces titres divers et la doctrine qu'ils expriment ont une telle importance dans sa pensée, que Mgr Batiffol, dans la conclusion de son bel ouvrage, se réjouit surtout de pouvoir restituer à Augustin le mérite "d'avoir fait du catholicisme non plus seulement une intelligence, non plus seulement une unité, mais une *mystique*. Il a eu plus qu'aucun de tous les docteurs, dit-il, l'intuition affectueuse de la présence et de l'action de Dieu dans l'Eglise" [5].

2. L'insistance sur cet aspect mystique de l'Eglise, loin d'exclure une **organisation sociale ecclésiastique**, l'appelle, au contraire. Le corps du Christ suppose une diversité de membres et de fonctions. La thèse protestante d'un sacerdoce universel et de l'égalité des pouvoirs dans les fidèles est absolument contraire à saint Augustin : le relief qu'il donne au sacrement de l'ordre le prouve assez [6]. Il n'emploie pas le

[1] *De Trinitate*, l. XV, c. VIII.
[2] Description et limite de la perfection : *De Spiritu et littera*, c. XXXVI, 64-66.
[3] *Contra Faustum*, l. XXII, c. LIV. *De civ. Dei*, l. XIX, c. XIX.
[4] Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2408. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 251-276.
[5] *Ibid.*, p. 548.
[6] Voir plus loin, p. 690 seq. Des protestants, comme Loofs, Harnack, le reconnaissent eux-mêmes.

mot *hiérarchie*, mais l'équivalent s'y trouve : *ordo clericorum*, l'ensemble des chrétiens qui ont reçu " ordinationis sacramentum ". C'est à eux seuls qu'est transmis le pouvoir de continuer l'œuvre du Christ, par la prédication, le gouvernement des fidèles, le pardon des péchés et l'administration des sacrements. Ce sont eux qui représentent l'Eglise dans laquelle seule on peut se sauver, la véritable Eglise du Christ.

3. Saint Augustin a aussi exposé les quatre **notes de la véritable Eglise,** dans sa lutte contre le donatisme surtout. Mais il a particulièrement insisté sur la sainteté et la catholicité : *a*) *Sainte*, l'Eglise est cependant ici-bas un corps mixte, comprenant des justes et des pécheurs, mêlés extérieurement bien que séparés spirituellement par leurs œuvres; la séparation effective se fera à la fin du monde [1]. La sainteté effective d'un grand nombre de membres est longuement décrite dans le *De Moribus* [2] et constitue pour Augustin un grand argument apologétique. — *b*) *La catholicité* ne doit pas être séparée de l'*unité* [3]. Augustin l'oppose au provincialisme étroit des donatistes africains. — Notons aussi qu'Augustin a fait sienne, contre les schismatiques, la maxime de saint Cyprien : *Hors de l'Eglise point de salut* [4].

4. **Le magistère de l'Eglise** devait préoccuper un docteur comme saint Augustin, qui, en effet, lui reconnaît une autorité *infaillible* [5]. Il lui assigne pour organes essentiels : *a*) les *conciles universels*, qui sont irréformables (à la différence des conciles particuliers ou provinciaux, et des conciles pléniers ou régionaux) [6], bien que leurs décisions puissent parfois être modifiées, en matière disciplinaire, pense le P. Portalié [7];

Voir surtout le *Contra ep. Parmen.*; ci-dessus, p. 610-611.

[2] *De moribus Eccl. cath.*, I, c. XXX-XXXIII, 62-73.

[3] L'unité et la catholicité comme l'apostolicité se rattachent étroitement à l'autorité de l'Eglise romaine, le *Siège apostolique*, dont il va être question.

[4] *Salus extra Ecclesiam non est. De bapt.*, IV, c. XVII, 24. S. Augustin ne dit pas : *Extra Ecclesiam nulla gratia conceditur :* prop. de Quesnel (20e) condamnée. Sa conception très large de la Cité de Dieu suppose la doctrine de l'âme de l'Eglise, qu'il n'a cependant pas explicitée. La nécessité de combattre le donatisme l'oblige à insister sur l'obligation qui incombe à chacun de ne pas rester par sa faute hors de l'Eglise visible, sous peine de compromettre le salut.

[5] Voir ci-dessus, p. 644-650.

[6] Voir cependant au sujet de cette distinction, J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 391.

[7] *Op. cit.*, col. 2414. Cet auteur entend en ce sens une phrase fort discutée du *De baptismo* (l. II, c. III, 4) : " Ipsaque plenaria (concilia) sæpe priora posterioribus emendari ". Il ne s'agirait là, d'ailleurs, que de conciles régionaux. D'autres auteurs jugent la pensée de S. Augustin moins ferme.

b) *les évêques de Rome*, dont l'infaillibilité ressort à l'évidence de la doctrine et de la conduite même de l'évêque d'Hippone, spécialement dans la controverse pélagienne [1]. Saint Augustin est, dans l'antiquité, un témoin incomparable de l'*autorité doctrinale* de Rome, comme il l'est de son universelle primauté de juridiction.

5. Le **centre de l'Eglise** est à Rome.

a) Rome est le **Siège apostolique** par excellence, parce que là est le Siège de Pierre (*cathedra Petri*). Saint Augustin exalte les privilèges de Pierre, *in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia præeminet* [2], mais il ne le sépare pas de ceux de l'épiscopat romain, qui le continue : c'est là qu'a toujours résidé le principat de la chaire apostolique, *in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus* [3]. L'apostolicité vraie de toute Eglise a pour garantie l'union avec ce siège. Aussi Augustin, à la manière de saint Irénée, se contente-t-il pour l'établir de faire appel à la succession ininterrompue de ses évêques [4]. La chaire de Pierre est aussi le centre de l'unité de l'Eglise universelle ou catholique [5]. — *b*) L'**autorité doctrinale** de cette Eglise est telle que la cause réglée par elle est une cause définitivement tranchée ; les sentences qu'elle porte égalent celle de l'Eglise entière, et l'on ne peut en appeler de la première à la seconde [6]. Il n'est pas prouvé qu'Augustin suppose alors l'Eglise romaine unie au concile. D'autre part, il ne précise pas que c'est la personne même du successeur de Pierre qui jouit de cette autorité, mais la question ne se pose pas pour lui, parce que la solution n'est pas douteuse. — *c*) Le **pouvoir de juridiction** que saint Augustin reconnaissait à Rome sur l'Eglise entière se manifeste particulièrement à propos des appels. Lui-même y fut impliqué dans la question d'Antoninus de Fussala [7]. Dans l'affaire d'Apiarius [8], il paraît moins ; et d'ailleurs, aurait-il, abstraction faite de la culpabilité de celui-ci, rejeté l'appel à Rome pour les clercs inférieurs, il n'y avait là qu'une question d'opportunité, car il admettait ce recours pour les évêques. Il n'est pas probable [9] que saint Augustin ait pris part au concile de Carthage, 426, qui, à la suite des aveux d'Apiarius, adressa des remontrances au pape saint Célestin.

6. L'Eglise et l'Etat [10].

Dans la *Cité de Dieu*, les termes "cité terrestre", "cité céleste" s'opposent d'une façon habituelle, parce qu'Augustin a directement en vue deux *esprits* contraires. Parfois, cependant, ils ont un sens plus concret, et ils désignent l'un, l'*Etat*, qui régit l'administration des biens temporels, l'autre, l'*Eglise*, qui s'occupe des intérêts spirituels. Alors, les

---

[1] E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2415. Voir ci-dessus, p. 616-617.
[2] *De baptismo*, l. II, c. 1, 2. — [3] *Epist.* 43, c. VII, 7.
[4] *Cont. epist. Fund.*, c. IV, 5.
[5] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, 208-209. — [6] *Ibid.*, 402-410.
[7] Voir ci-dessus, p. 507, note 11. — [8] Voir *ibid.*
[9] Malgré l'avis contraire de Tillemont et des gallicans du XVII[e] s., pour qui la lettre du concile de 426 était une "lettre foudroyante contre les appels". Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 470 sq.
[10] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 336-348. J. MARTIN, *La doctrine sociale de S. Augustin*, Paris, 1912.

deux cités ne s'opposent pas, loin de là : les Etats sont voulus par la Providence [1] ; le chrétien leur doit obéissance, pour le temporel [2], mais ils sont eux-mêmes soumis à la justice [3], dont l'Eglise, d'ailleurs, a particulièrement le secret et la garde [4]. Ils doivent, d'autre part, *aide et protection à l'Eglise*. La pensée de saint Augustin en cette matière, d'une exceptionnelle importance, paraît devoir se ramener aux points suivants :

a) *L'Eglise a droit à la protection de l'Etat*, tandis que les hérésies et tous les faux cultes ne peuvent réclamer ses faveurs ; ils peuvent même être l'objet de mesures de rigueur [5].

b) *La tolérance pratique* d'un culte non catholique est légitime et bonne, et d'instinct saint Augustin s'y porte, dès le début de son épiscopat, comptant plus sur la force de la vérité que sur l'appui de César pour l'extension du règne du Christ [6]. Du reste, cette tolérance a des limites : les attentats commis contre la paix sociale et religieuse justifient et commandent l'abandon de la tolérance et le recours à la rigueur [7].

c) Cette *intervention de l'Etat* en matière religieuse ne doit jamais aller jusqu'à la peine de mort, au moins entre chrétiens [8]. Elle doit d'abord veiller à ménager les terrains d'entente et ôter les obstacles à la propagation de la vérité [9]. Elle peut même, au besoin, recourir à de vrais moyens de contrainte, qui sont alors non seulement légitimes, mais fort utiles [10].

B) Les sacrements [11].

Les sacrements sont la grande richesse de l'Eglise continuatrice du Christ et dispensatrice de ses trésors. Ce lien

---

[1] Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. *De civ. Dei*, l. V, c. 1 ; l. XV, c. IV ; l. XVIII, c. II, 1. — [2] *Expos. propos. ex Ep. ad Rom.*, pr. 72.

[3] Remota igitur justitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia? *De Civ. Dei*, l. IV, c. IV. Voir l. V, c. XXIV ; l. XIX, c. XXI, 2 ; *Epist.* 105.

[4] Signalons une thèse récente de G. COMBÈS, *La doctrine politique de S. Augustin*, Paris, 1927.

[5] S. Augustin connaissait les lois de Théodose contre les hérétiques et il n'a jamais prétendu qu'elles fussent injustes, bien qu'il ait penché au début vers leur non application.

[6] *Pro pace laudabiliter tolerant, non ea laudabilia sed damnabilia judicantes. Contra Cresc.*, III, 55. Cela est dit à propos du mal en général, que les bons doivent supporter. Mais c'est là une " formule remarquable qui pourrait servir à définir la tolérance ", observe Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 291.

[7] Voir ci-dessus son attitude vis-à-vis du donatisme. Jamais il n'a demandé que l'on convertît de force les païens, ni les Juifs, ni les manichéens, ni les autres hérétiques, dit P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 229. Voir cependant P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 332, note.

[8] Nullis tamen bonis in Catholica hoc placet, si usque ad mortem in quemquam licet hæreticum sæviatur. *Contra Cresc.*, III, 55. Il admettait par contre l'interdiction du paganisme avec menace de mort. *Cont. ep. Parm.*, I, 15.

[9] P. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 224.

[10] D'une part, la liberté de l'erreur est la pire mort de l'âme : " quæ est enim pejor mors animæ, quam libertas erroris? " *Epist.* 105, 10. D'autre part, la contrainte, loin de faire toujours des hypocrites, amène plus souvent des réflexions utiles et des retours sincères à la vérité : " Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas ". *Serm.* 112, 8.

[11] Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2416 sq. — P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, surtout p. 123-141. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 396-429.

entre les *sacrements* et l'*Eglise* est fondamental pour saint Augustin ; il nous permet de préciser la signification du mot dans son œuvre, et la nature même de sa doctrine. Bien qu'il fût réservé au Moyen Age de réaliser une synthèse sacramentaire complète, on en trouve une ébauche dans les principes qu'a posés l'évêque d'Hippone et qui ont dirigé les progrès ultérieurs de la théologie en cette matière.

1. **Notion générale des sacrements.** Les sacrements sont avant tout des *signes* d'une chose sainte [1]. Le mysticisme de saint Augustin le portait à rechercher les symboles. De fait, il en trouve beaucoup dans l'*Ancien Testament*, représentant le Christ, et il leur donne le nom de sacrements [2]. De ceux-là, il distingue avec soin les sacrements de la *Nouvelle Loi*, qui sont " virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora" [3]. Ces derniers méritent, en un sens plus strict, le titre de sacrements. Ils constituent un lien social entre les fidèles [4] ; plus que cela, ils unissent les fidèles au Christ, dont ils sont comme l'instrument. Voyons comment les conçoit Augustin.

Le sacrement, signe d'une chose sainte, comporte **deux éléments** : *a*) la chose sainte signifiée, *res*, qui, pour ceux du N. T. au moins, est aussi appelée *gratia*, ou *virtus* (sacramenti) [5] ; *b*) le signe de cette réalité sainte, ou *sacramentum*, visible ou tangible, qui comprend à la fois un rite extérieur et des paroles ; le rite suppose, dans les éléments employés, une certaine aptitude naturelle à signifier, mais exige quelque chose de plus, une institution divine spéciale et une consécration particulière marquée par les paroles qui l'accompagnent. Ces paroles peuvent être ce que la théologie postérieure a appelé la forme du sacrement ; c'est le cas dans ce texte, peu cité, à propos de l'eucharistie : " Tolle ergo verbum, panis est et vinum ; adde verbum et fiet sacramentum " [6]. Ailleurs, elles peuvent ne désigner que les formules par lesquelles la matière est préparée [7], plutôt que celles par lesquelles le rite est appliqué au fidèle.

---

[1] Sacramentum, id est, sacrum signum. *De civ. Dei*, X, 5. Voir *Epist.* 138, 7.

[2] *Contra Faustum*, l. XIX, c. XIII sq. *Contra litt. Petil.*, l. II, c. XXXVII, 87.

[3] *Contra Faust.*, l. XIX, c. XIII. — [4] *Epist.* 54, 1.

[5] *De catechiz.*, 50. *In Joan.*, tract. XXVI, 11.

[6] *Serm. ined.* VI, 3. *P. L.*, 46, 836. Sur ce texte voir P. BATIFFOL, note dans *Journal of Theol. Studies*, 1916, p. 538-541 (reproduite dans la *Documentation cath.*, 1927, t. 17, col. 1640-1643).

[7] Telle paraît être, d'après J. Tixeront, la portée de ce texte bien connu au sujet du baptême : " Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit

Quelle est la nature du lien qui unit le signe à la chose sainte dans le sacrement de la N. L.? Ce lien dépasse le symbole; le signe n'est pas un signe vide; il a une réelle *efficacité*, dont saint Augustin traite surtout à propos du baptême et de l'ordre.

2. **Le baptême et l'ordre.** La controverse donatiste a amené l'évêque d'Hippone à préciser la doctrine sur l'efficacité de ces deux sacrements [1]. Le grand progrès réalisé par lui, en ce qui les touche, est la distinction établie entre leur *validité* et leur *efficacité* proprement dite, c'est-à-dire la production de la grâce. Saint Cyprien les avait liées l'une et l'autre à la foi du ministre; les donatistes les rattachaient à sa sainteté. Saint Augustin affirme d'une manière générale [2] que les dispositions du *ministre* n'influent pas sur le sacrement [3]. Quant *au sujet*, ses dispositions mauvaises [4] n'empêchent pas la validité du sacrement [5], mais elles suspendent la production de la grâce, jusqu'au moment où le pécheur, ou bien le schismatique, les rétracte; la grâce est alors accordée et le sacrement produit tous ses fruits [6]. La grâce n'est pas, à vrai dire, l'effet des dispositions morales du sujet, qui ne la méritent pas et ne la produisent pas, mais sont une condition nécessaire de sa réception; elle est l'effet du sacrement qui revit, en quelque sorte. Tel est le fondement de la théorie, généralisée par les théologiens, de la *réviviscence des sacrements* [7].

Comment saint Augustin conçoit-il cette production de la grâce? Il insiste beaucoup sur ce fait que le ministre n'est

---

verbum ad elementum et fit sacramentum ". (*In Joan.*, tract. LXXX, 3). Sans doute, *sacramentum* peut signifier le baptême proprement dit; mais il peut signifier seulement l'eau sanctifiée en vue du baptême (c'est un sens qu'on trouve chez S. Ambroise; voir ci-dessus, p. 532). Dans ce cas, *verbum* ne désigne pas la forme proprement dite. *Hist. Dogm.*, II, p. 398.

[1] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 400-406.

[2] Il n'y a aucune réserve pour la validité; quant à l'efficacité, il n'y en a aucune pour le sacrement reçu dans la vraie Eglise; mais saint Augustin hésite pour celui qui est reçu, hormis le cas de mort, d'un ministre schismatique, même par un catéchumène de bonne foi. J. TIXERONT, *ibid.*, p. 403-404.

[3] Les raisons qu'il invoque sont : *a*) la coutume de ne pas réitérer le baptême et l'ordre; *b*) le caractère imprimé par ces sacrements; *c*) la distinction entre le ministre principal, qui est Jésus-Christ, et le ministre secondaire, l'homme. Voir *ibid.*, p. 401-403.

[4] Pour l'intention du ministre ou du sujet, voir *ibid.*, p. 406-407.

[5] *De baptismo*, l. VI, c. v, 7. Cf. l. IV, c. XII, 18.

[6] *Ibid.*, l. VI, c. v, 7. *Cont. epist. Parm.*, l. II, c. XIII, 28.

[7] S. Augustin a aussi émis une opinion assez curieuse sur la réviviscence des péchés. *De bapt.*, l. I, c. XII, 19, 20.

que l'**instrument du Christ,** lequel agit vraiment dans les âmes par son intermédiaire, et cache son action sanctificatrice sous le rite sacré [1]; ou bien encore, c'est l'Esprit-Saint qui opère sous le sacrement perceptible au dehors [2], comme dans la prédication il agit au dedans tandis que la voix de l'orateur frappe l'oreille du fidèle [3]. Malgré l'importance qu'il attache à la signification du rite, au symbolisme, il reconnaît à ce rite, comme au ministre, un rôle subordonné mais véritable dans la production de la grâce. De ces données élémentaires les théologiens du Moyen Age tireront un jour la théorie de la causalité instrumentale des sacrements.

3. **L'eucharistie** n'a pas été de la part de saint Augustin l'objet d'une étude serrée comme les sacrements dont il vient d'être question. Il en a parlé souvent, mais en orateur et en mystique, toujours préoccupé de mettre en relief le fruit spirituel à tirer de la doctrine qu'il expose [4] : on en a conclu un peu hâtivement qu'il niait *la présence réelle.* Mais le symbolisme évident de ses phrases n'exclut en aucune façon le réalisme eucharistique, et d'autre part, ce réalisme est exigé par le contexte même de beaucoup de passages où l'évêque allégorise [5], par ceux, fort nombreux, où il affirme " l'équation traditionnelle du pain au corps, du vin au sang du Christ " [6], et plus clairement encore par ceux où il montre les indignes, incapables de la manducation spirituelle par la foi et la charité, recevant le corps et le sang du Christ pour leur condamnation [7], ou par ceux qui enseignent la nécessité de l'eucharistie, même pour les petits enfants [8]. La réalité du corps eucharistique du Sauveur [9], corps vivant et spirituel d'ailleurs, n'empêche pas Augustin d'y voir une *figure de l'Eglise,* son vrai corps mystique, un signe de l'union des chrétiens par la charité [10], et cette pensée est même une de

---

[1] *Epist.* 89, 5. *Cont. litt. Petil.*, l. III, c. XLIX, 59.

[2] *Epist.* 98, 2. *Cont. Epist. Parm.*, l. II, c. XI, 23, 24.

[3] *In Joan.*, tract. LVII, 3.

[4] Voir surtout P. BATIFFOL, *L'Eucharistie,* p. 422-453.

[5] Il y aurait aussi à tenir compte de la loi de l'arcane, dont il parle souvent. *Sermon* 4, n. 31; 5, n. 7; 307, n. 3. *In Joan.*, tract. II, n. 3, 4. Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 412.

[6] *Enarr. in Ps. 98*, 9; *Enarr. in Ps. 33 :* Serm. II, 10. Voir P. BATIFFOL, *ibid.*, 434-437. — [7] *Serm.* 71, 17; *De baptismo,* l. V, c. VIII, 9.

[8] *Serm.* 174, 7; *Epist.* 186, 28; 217, 16.

[9] Voir dans E. PORTALIÉ (*op. cit.*, col. 2419-2422) quelques théories qui exigent la présence réelle.

[10] O Sacramentum pietatis! ô signum unitatis! ô vinculum caritatis. *In Joan.*, tract. XXVI, 13.

celles qui caractérisent la doctrine eucharistique augustinienne [1]. — L'eucharistie est un *sacrifice*, reproduisant celui de la Croix : de part et d'autre il y a le même prêtre et la même victime. Saint Augustin n'a pas longuement traité ce sujet, mais ce qu'il en dit est fort clair et ne laisse aucun doute sur sa pensée [2].

4. Autres sacrements.

a) Saint Augustin appelle encore " sacrement " la **confirmation** (qui est donnée immédiatement après le baptême par l'imposition de la main de l'évêque) [3], et le **mariage**, bien qu'il désigne ici plutôt l'indissolubilité (figure de l'union du Christ avec l'Eglise) que le mariage lui-même ; d'ailleurs, Augustin envisage moins le sacrement *in fieri* que l'état conjugal sanctifié par lui [4].

b) La **pénitence** n'a pas été appelée sacrement par saint Augustin, mais il en expose très nettement la doctrine [5]. Elle est nécessaire, après le baptême, non point pour les fautes légères, mais pour les péchés graves ; elle exige une confession secrète faite à l'évêque, une satisfaction, qui, pour les fautes connues et scandaleuses, peut être publique, et enfin, un acte de l'autorité ecclésiastique déliant le pécheur, bien que la résurrection spirituelle, œuvre de Dieu, soit opérée déjà par la pénitence [6].

VI. — LES FINS DERNIÈRES. CONCLUSION.

Très importante fut l'influence exercée par saint Augustin en ce domaine [7], bien qu'elle soit moins connue que d'autres. Il combattit efficacement diverses erreurs graves, et put ainsi maintenir avec force des " vérités fondamentales qui commandent toute la vie chrétienne " [8].

Par son interprétation spiritualisante de l'apocalypse [9] il

---

[1] *Serm.* 57, 7 ; 227 ; 229. *In Joan.*, tract. XXVI, 13-15. Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2424-2426.

[2] Voir surtout *De Civ. Dei*, l. X, c. IV-V, XIX-XX. *Contra Faust.*, l. XX, c. XXI. *Epist.* 98. — Cf. M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe*, Paris, 1926, p. 37 sq.

[3] *De Trinit.* l. XV, c. XXVI, 46 ; *In Ep. Joan.*, tract. III, 5, 12 ; VI, 10 ; *De baptismo*, l. III, c. XVI, 21. Voir GALTIER, *Rech. Sc. Rel.*, 1911, p. 359-368. — La confirmation n'est pas réitérée ; l'imposition des mains pour la réconciliation des hérétiques ne doit pas être confondue avec elle.

[4] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 428-429.

[5] *Enchirid.*, c. LXIV-LXXXIII, 17-22 ; *Serm.* 351, 352 ; etc. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 421-423.

[6] Voir aussi P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. pos.*, 1re série, p. 194-224.

[7] La doctrine eschatologique de S. Augustin se trouve surtout contenue dans l'*Enchirid.*, c. LXXXIV-CXIII, et le *De Civ. Dei*, l. XIX-XXII.

[8] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 429. Voir *ibid.*, 429-431. Voir aussi E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2443-2453 ; et du même, étude dans *Bull. litt. eccl.*, 1901, p. 101-119, contre J. TURMEL, *L'eschatologie à la fin du IVe siècle*, dans *Rev. hist. litt. rel.*, 1900, trois articles.

[9] *De Civ. Dei*, l. XX.

porta un coup mortel au *millénarisme*, qui s'était maintenu jusque-là. — Mais plus dangereuse était la doctrine de Jovinien, partisan du **salut par la foi sans les œuvres** [1]. Saint Augustin se montre ferme dans la réprobation de cette erreur [2], répudiant à l'avance les faux disciples qui un jour la renouvelleront en se réclamant de son nom : " Ce n'est, enseigne-t-il, ni le baptême, ni la réception de l'eucharistie, ni l'orthodoxie de notre foi, ni l'aumône toute seule qui nous sauvera; c'est l'ensemble de notre vie et de nos bonnes œuvres; et il n'y aura pas de damnés au dernier jour que les idolâtres et les infidèles " [3]. Au jour du *jugement* tous les croyants ne seront donc pas assurés du salut du seul fait de leur foi.

Non moins grave par ses conséquences était l'**erreur origéniste,** qui tendait à nier l'éternité de l'enfer. Elle s'était répandue sous des formes diverses en Occident. Saint Augustin la prit souvent à partie [4] et prouva la doctrine catholique par l'Ecriture sainte (surtout *Matth.*, XXV, 41, 46; *Apoc.*, XX, 9, 10) et par l'usage de l'Eglise de ne pas prier pour les damnés. La peine des réprouvés consiste dans la perte de la vie divine *(alienatio a vita Dei)* [5] et dans les douleurs causées par un feu qui les torture dans leur être matériel ou spirituel [6]. Du reste, ce supplice n'est pas retardé jusqu'à la résurrection; il est déjà commencé [7]. L'erreur des *miséricordieux*, combattue par saint Augustin, était alors fort répandue, sans être presque universellement admise, comme on l'a dit. Quant à l'opinion favorable à une *mitigation* des peines de l'enfer, il ne l'a pas rejetée aussi nettement, tout en se refusant à la faire sienne.

Saint Augustin a formulé d'une manière fort précise la doctrine du **purgatoire,** du moins en ce qui concerne son *existence*, qu'il établit surtout en s'appuyant sur I *Corinth.*, III, 11-15. Il admet pour l'autre vie des peines temporaires, qui

[1] Voir ci-dessus, p. 562, 577, 678.

[2] *De grat. et lib. arb.*, c. VIII, 19-20. *De fide et op.*, c. XIV, 21-26; *De Civ. Dei*, l. XXI, c. XXIII-XXVII.

[3] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 431-432. Voir les erreurs signalées, p. 577.

[4] *Ench.*, c. CXI-CXIII; *De Civ. Dei*, l. XXI, c. XIX-XXVII. Voir A. LEHAUT, *L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin*, Paris, 1912.

[5] *Ench.*, c. CXIII.

[6] *De Civ. Dei*, l. XXI, c. IX, 2; X, 1, 2. S. Augustin admet pour sa part que ce feu est matériel; mais il n'impose pas sa manière de voir, ce point de doctrine n'étant pas alors élucidé.

[7] *Serm.* 180, 5.

finiront au moins au jugement et qui purifient les âmes [1]. Il parle même de feu purificateur : *emendatorius ignis* [2], *ignis purgationis* [3], *ignis purgatorius* [4]. Sans doute, saint Augustin hésite à se prononcer d'une manière ferme sur la nature de ce feu, qu'il a expliqué de diverses manières ; mais on ne peut mettre en doute sa pensée touchant l'existence d'un vrai purgatoire. Enfin, il admet l'utilité des prières et des bonnes œuvres faites au profit des défunts, et spécialement l'offrande du sacrifice eucharistique [5].

Le ciel est avant tout, pour saint Augustin, la vision de Dieu, la jouissance pleine de la Vérité *(gaudium de veritate)*, mais de la Vérité parfaite, connue non pas dans un concept ou une image, mais en elle-même, par une vision directe et immédiate, dont la vision contemplative n'est qu'une faible imitation. — Dès maintenant, l'âme des saints jouit de cette vision béatifique [6] : il l'affirme expressément au sujet des martyrs [7], ce qui prouve que, pour lui, il n'y a pas d'impossibilité de principe, du fait de la séparation de l'âme avec le corps. Il le suppose en beaucoup d'autres textes ; s'il paraît hésiter en quelques-uns [8], c'est qu'il est préoccupé de voir comment cela sera possible. — Cette vision de Dieu, qui sera spirituelle, sera-t-elle aussi corporelle? Saint Augustin a d'abord traité cette question de démence [9] ; cependant, il en vint à hésiter et enfin à considérer la chose comme possible sinon probable [10]. Chez un tel docteur une telle évolution étonne dans le sens où elle s'est produite. Il faut sans doute voir dans cette prétendue vision corporelle de Dieu une exagération des propriétés surnaturelles qu'il reconnaissait aux corps glorieux des ressuscités. — C'est au dernier livre (XXII)

---

[1] *De Civ. Dei*, l. XXI, c. XIII, XVI, XXIV.

[2] *Enarr. in Ps.* 37, c. III.

[3] *De Gen. cont. man.*, c. XX, 30 : Vel ignem purgationis, vel pœnam æternam.

[4] Nonnullos fideles *per ignem quemdam purgatorium*, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari. *Enchirid.*, c. LXIX. Voir aussi *ibid.*, c. CX.

[5] *Enchirid.*, c. CX ; *De 8 Dulc. quæst.*, q. II. Voir aussi *Confess.*, l. IX, c. XII, 32.

[6] *Enarr. in Ps.* 119, 6 ; *Confess.*, l. IX, c. III, 6. *De Civ. Dei*, l. XX, c. IX, 2.

[7] *Serm.* 329, n. 1-2. — [8] *Enchirid.*, c. CIX-CX.

[9] *Epist.* 92 (à Italica, 408), n. 6.

[10] Les lettres 147 (à Paulina, 50-53), 148 (à Fortunatien, 1-2), 162 (à Evodius, 8) écrites vers 413-415, le montrent moins dur pour l'opinion indiquée. Le sermon 277, 14-16, la tolère pourvu qu'on maintienne la spiritualité de Dieu. Dans la *Cité de Dieu* (l. XXII, c. XXIX, 3), il semble lui reconnaître une certaine probabilité. Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, 2452.

de la *Cité de Dieu* qu'est décrite par Augustin la félicité de la vie bienheureuse.

* * *

Cette vue d'ensemble très rapide sur une œuvre doctrinale qui fut immense n'a point pour but de tout dire ni même de tout signaler, on le conçoit, mais de noter les points essentiels de la doctrine augustinienne, non pour les développer, mais pour les classer, les coordonner et montrer les liens qui les rattachent les uns aux autres. Saint Augustin a été l'homme d'Eglise le plus complet que connaisse l'histoire, unissant la sainteté à la science, la spéculation à la foi, l'action à la contemplation à un degré sans exemple. Mais il fut aussi le **docteur le plus universel** et l'esprit le plus puissant que l'Eglise ait possédé. Grand lettré et philosophe de génie, il fut plus encore homme de tradition et d'autorité, autant que théologien hardi et penseur original, ce qui lui a permis de scruter avec tant de profit le grand mystère de la Trinité, d'organiser l'anthropologie chrétienne et la théologie de la grâce, d'exposer des vues nouvelles sur l'Eglise et les sacrements, de mettre en lumière les sûres données traditionnelles sur les fins dernières. A un autre point de vue, il ne fut pas moins éminent comme moraliste, poussant les âmes à l'activité la plus énergique sous l'action divine la plus intense.

Un tel homme ne pouvait pas n'avoir pas de disciples, ne pas faire école. Son influence doctrinale s'est prolongée durant des siècles. Elle se rattache au mouvement d'idées connu sous le nom d'**augustinisme** [1]. On donne parfois ce nom à l'ensemble de la doctrine de saint Augustin sur la grâce et la liberté, qui occupe dans son œuvre une place importante. Ce point de vue est légitime et ne manque pas d'avantages [2]. Il a cependant l'inconvénient d'attacher trop exclusivement l'influence du grand docteur à sa pensée sur ce point particulier, qui ne représente, malgré tout, qu'un côté de sa doctrine, et qui ne peut, d'ailleurs, sans danger être trop isolé des autres. Aussi préférons-nous donner au mot *augustinisme* une portée plus large, assez proche du premier sens que lui donne le

[1] Il faut distinguer l'*augustinisme* de l'*augustinianisme*. Voir E. Portalié, *Augustinianisme* dans *Dict. théol.*, col. 2485-2501. Ce dernier terme désigne plutôt la doctrine des théologiens de l'*Ordre augustinien*, surtout leur doctrine sur la grâce, et celle des autres théologiens qui s'y rattachent.

[2] C'est un des sens que lui donne le P. Portalié, dans l'article *Augustinisme* (*Dict. théol.*, col. 2515-2561).

P. Portalié [1]. **Nous le définirons** : l'*esprit théologique qui inspire les doctrines et les méthodes propres à saint Augustin.* Il faut d'abord bien distinguer ce que nous appellerons l'augustinisme *primitif* de l'augustinisme *médiéval.* Celui-ci subit des influences étrangères à saint Augustin, comme celle de Denys l'Aréopagite, ou développa à l'excès certaines de ses tendances, tel le platonisme, et c'est contre lui que s'exerça la réaction thomiste à la fin du XIII^e^ siècle [2]. Au contraire, l'augustinisme *primitif*, ou pour mieux dire essentiel, ne dérive que d'Augustin et des thèses les plus solides qu'il a élaborées. Il nous paraît caractérisé par les traits suivants (d'après ce qui a été dit ci-dessus) :

a) insistance sur l'*idée de Dieu* et par conséquent aussi sur les droits de Dieu [3];

b) idéalisme exemplariste posé comme fondement de la connaissance [4];

c) méthode doctrinale à la fois affective et synthétique [5];

d) enfin, moralisme décidé [6], inséparable d'un large mysticisme [7].

L'augustinisme réduit à ces traits essentiels, le "grand augustinisme", comme dit excellemment le P. Portalié [8], ne s'oppose pas au *thomisme*, malgré les différences qui les distinguent. Saint Thomas est le plus grand et le plus illustre des **disciples de saint Augustin,** et loin de se poser en adversaire, il se réclame sans cesse de lui et fait appel à son autorité. Mieux que personne, l'ange de l'Ecole comprit la richesse du trésor spirituel que la Providence avait donné à l'Eglise latine dans l'œuvre doctrinale de l'évêque d'Hippone, et il sut l'exploiter, d'ailleurs avec l'indépendance d'un génie presque inspiré. Mais saint Thomas, comme saint Anselme et saint Bonaventure, avec des nuances sensibles, du reste, représente surtout l'influence *théologique* d'Augustin. Saint

---

[1] "Le mot *augustinisme* désigne tantôt d'une manière générale l'ensemble des doctrines d'Augustin, ou même un certain esprit philosophique qui les pénètre, tantôt spécialement le système sur l'action de Dieu, la grâce et la liberté". *Op. cit.*, col. 2501. Nous disons plutôt "esprit théologique", car, presque toujours, chez S. Augustin, la spéculation philosophique est subordonnée à la foi.

[2] Voir E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 2512-2514. Cf. ci-dessus, p. 655.

[3] Voir ci-dessus, p. 657, 667, 675. — [4] Voir ci-dessus, p. 627.

[5] Voir ci-dessus, p. 653-655. — [6] Voir p. 677-679. — [7] Voir p. 668-670.

[8] *Op. cit.*, col. 2514. "Le grand augustinisme, avec ses vues sur Dieu, sur les idées divines, sur la Trinité, sur la rédemption, sans parler de la grâce, conserve toujours son empire sur les esprits".

Grégoire le Grand, homme de gouvernement et *moraliste* incomparable, subit aussi son action à un autre point de vue, comme saint Bernard dans l'ordre *mystique*. L'autorité de ces docteurs, qui demandèrent tous une direction intellectuelle à saint Augustin, nous permet de considérer comme de faux augustiniens, malgré leurs prétentions et le succès relatif de leur entreprise, les initiateurs des mouvements protestant et janséniste, pour ne citer que ceux-là. Il ne suffit pas, pour être un augustinien, de s'emparer de quelques formules de l'évêque d'Hippone ou même de quelques points de sa doctrine; il faut en retenir tous les points essentiels et surtout se pénétrer de *son esprit*, lequel était foncièrement catholique.

On a parlé de la **modernité** de saint Augustin. Rien n'est plus juste, non pas parce que le saint docteur a écrit plusieurs pages où nos romantiques contemporains ont pu reconnaître leur image, ni parce qu'il a connu certaines faiblesses intellectuelles ou morales que l'on retrouve dans l'âme moderne, mais plutôt parce qu'ayant connu ces faiblesses, il a pu en guérir. Il peut dès lors mieux que personne en enseigner les remèdes : une raison maîtresse de la sensibilité, une intelligence claire sous une foi très ferme dans le rayonnement d'une ardente charité. Pour tout dire en un mot, saint Augustin peut être encore de nos jours, comme dans le passé, un maître éminent de la vraie sagesse.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS ÉTUDIÉS OU MENTIONNÉS [1]

A

Abercius, 148.
Absamya, 375.
Acace de Bérée, 482.
Acace de Césarée, 306.
Actes apocryphes, 156.
Actes des Martyrs, 277-279.
Actes du martyre de saint Polycarpe, 72.
Adamantius, 186 et 275.
Addaï (Doctrine d'), 157.
Admantus, 608.
Adoptianistes, 167.
Ad Novatianum, 243, 277.
Adrien, 486.
Aétius, 305.
Aleatoribus (De), 277.
Alexandre d'Alexandrie (S.), 317.
Alexandre de Lycopolis, 359.
Alexandrie (Ecole d'), 170 sq., 287 sq.
Alexandrins, 165, 287.
Alexandrins (Épître aux), 158.
Aloges, 102, 134.
Alype (S.), 595.
Ambroise, 268.
Ambroise (S.), 508-534.
Ambrosiaster, 590.
Ammonius, 268.
Ammonius Saccas, 162.
Amoun (S.), 492.
Amphiloque d'Iconium (S.), 419.
Anastase I (S.), 504.
Anatole, 268.
André (Actes d'), 157.
Anoméens, 305.
Antioche (Ecole d'), 270, 288-290.
Antiochus de Ptolémaïs, 482.
Antoine (S.), 491.
Apelle, 100.
Aphraate, 366-367.
Apocalypses apocryphes, 158.
Apocryphes, 150-158.
Apocryphes éthiopiens, 54.
Apollinaire de Hiérapolis, 129.
Apollinaire de Laodicée, 436-440.
Apollinaristes, 286, 440.
Apollonius, 134.
Apollonius (Actes d'), 279.
Apologistes, 103-109, 124-132.
Apophtegmes, 488.
Apostoliques (Pères), 31-36.
Apôtres (Epître des), 157.
Apôtres (Symbole des), 37-42.
Arabe (Evangile), 154.
Ariens, 285, 299-308.
Aristide, 106.
Ariston de Pella, 107.
Arius, 302-304.
Arnobe l'Ancien, 259.
Artémon *ou* Artémas, 167.
Astérius d'Amasée, 484.
Astérius de Cappadoce, 304.
Athanase (S.), 326-344.
Athanase (Symbole de S.), 338.
Athénagore, 126.
Augustin (S.), 597-697.
Aurèle, 595.
Ausone, 537.
Avircius Marcellus (Réfutation du montanisme dédiée à), 134.

B

Balaï, 375.
Bardesane, 100, 365.
Barnabé (Actes de), 157.
Barnabé (Epître de S.), 75.
Barnabé (Evangile de), 153.
Bar-Sudaïli, 210.
Barthélemy (Evangile de), 153.
Barthélemy (Passion de), 157.
Basile (S.), 395-404, 420 sq.
Basile d'Ancyre, 306.

[1] Il ne s'agit pas ici des auteurs cités, mais de ceux dont traite la Patrologie. — Les noms imprimés en caractères *gras* sont ceux des auteurs ou écrits auxquels est consacré un chapitre entier.

Basilide, 99.
Boniface I (S.), 507.
Bono pudicitiæ (De), 277.

C

Caïnites, 99.
Caïus, 134.
Calliste, 213-214.
Calliste (Edit de), 217-219, 234.
Canons apostoliques, 362.
Canons ecclésiastiques, 362.
Cappadociens (Les Pères), 395-435.
Capréolus, 595.
Carpocrate, 99.
Carpus, Papylus, Agathonice (Actes des saints), 279.
Cassien, 579-588.
Cathares, 243.
Célestin I (S.), 507.
Célestius, 382.
Celse, 94.
Cerdon, 100.
Cérinthe, 99.
Chromatius d'Aquilée, 590.
Chronographe de l'an 354 (Le), 554.
Clément d'Alexandrie, 169-183.
Clément de Rome (S.), 51-60.
Clément (Homélie, dite II^e Epître de S.), 77.
Clémentines, 53.
Cléomène, 166.
Commodien, 258.
Computus (De Pascha), 277.
Constitutions apostoliques, 363-364.
Controversistes, 133-135.
Corinthiens (Correspondance de S. Paul et des), 158.
Corneille, 248-249.
Cresconius, 17.
Cyprien (S.), 244-257.
Cyprien (Actes proconsulaires de saint), 279.
Cyprien le Gaulois, 536.
Cyrille de Jérusalem (S.), 354-359.
Cyrillona, 375.

D

Dada, 375.
Dadjesu, 375.
Damase (S.), 501.
Décrétales (Cinq lettres), 52.
Décrétales des papes, 503.
Démétrius, 268.
Denys d'Alexandrie (S.), 264.
Denys de Corinthe (S.), 147.
Denys de Rome (S.), 266.
Dictinius, 592.
Didaché, 42-50.
Didascalée, 171.
Didyme l'Aveugle, 389-394.
Diodore de Tarse, 441-443.
Diognète (Epître à), 108.
Domitien, 210.
Donatistes, 286, 379-381.
Dormition de Marie, 156.
Dorothée, 270.

E

Ebionites (Evangile des), 153.
Edessena (Acta), 157.
Egyptiens (Evangile selon les), 153.
Encratites, 102.
Endéléchius, 537.
Ephrem (S.), 368-374.
Epigone, 166.
Epiphane (S.), 384-389, 426.
Epitome, 361.
Epîtres apocryphes, 157-158.
Éthiopiens (Deux apocryphes), 54.
Etienne I (S.), 249-250.
Etienne (Apocalypse d'), 158.
Euchites, 286.
Eudoxe, 305.
Eunomius, 305.
Eusèbe de Césarée, 309-317.
Eusèbe d'Emèse, 306.
Eusèbe de Nicomédie, 304.
Eusèbe de Verceil (S.), 321.
Eustathe d'Antioche (S.), 318.
Eustathe de Sébaste, 307.
Evagre le Pontique, 494.
Evagrius, 482.
Evangiles apocryphes, 153-156.
Evodius, 595.

F

Fauste de Milève, 608.
Faustin, 322.
Firmilien de Césarée, 271.
Flavien d'Antioche, 482.
Florinus, 99.
Fronton de Cirta, 94.

G

Gaudentius, 590.
Gélase de Césarée, 483.
Georges de Laodicée, 306.
Gnostiques, 96-100.
Grégoire d'Elvire, 323.
Grégoire de Nazianze (S.), 404-411, 420 sq.
Grégoire de Nysse (S.), 412-418, 420 sq.
Grégoire le syrien, 375.
Grégoire le Thaum. (S.), 271-273.

H

Hadrien, 486.
Hébreux (Evangile des), 153.
Hégémonius, 359.
Hégésippe, 134.
Helvidius, 562.
Héracléon, 99.
Hermas, 80-92.
Hermias, 130.
Hésychius, 268.
Hiéracas, 268.
Hilaire de Poitiers (S.), 344-353.
Hilaire de Rome, 322.
Hilarianus, 554.
Hippolyte (S.), 211-219.
Hippolyte (Les 38 canons d'), 361.
Hippolytum (Constitutiones per), 362.
Homéens, 306.
Homéousiens, 306-308.

I

Ignace d'Antioche (S.), 60-70.
Innocent I (S.), 504-506.
Instantius, 592.
Irénée (S.), 135-147.
Isaac d'Amid, 375.
Isaac d'Antioche, 375.
Isidore, 99.
Isidore de Péluse (S.), 486.
Ithacius, 592.
Itinerarium burdigalense, 553.

J

Jacques (Protévangile de), 154.
Jean (Actes de), 157.
Jean Chrysostome (S.), 449-482.
Jean de Jérusalem, 483.
Jérôme (S.), 555-578.
Jona et Ninive (De), 536.
Joseph le Charpentier (Histoire de), 156.
Jovinien, 562.
Judas Iscariote (Evangile de), 153.
Judéo-chrétiens, 95.
Jules Africain, 268.
Julien d'Eclane, 382.
Justin (S.), 109-124.
Justin (Actes de S.), 279.
Juvencus, 540.

L

Lactance, 260-263.
Laodicéens (Epître aux), 157.
Latronianus, 592.
Laude martyrii (De), 277.
Laudes Domini, 536.
Léporius, 619.
Lettres aux Vierges (Deux), 78.
Libère, 323-325.
Lucien de Samosate, 94.
Lucien de Samosate (S.), 269.
Lucifer de Cagliari, 322.
Lyon et de Vienne (Lettre de l'Eglise de), 279.

M

Macaire d'Alexandrie, 492.
Macaire le Grand (S.), 494.
Macarius Magnès, 483.
Macédoniens, 285.
Macédonius, 308.
Malchion, 269.
Manichéens, 163, 286.
Mar Aba, 375.
Marathoniens, 285.
Marathonius, 308.
Marc l'Ermite, 496.
Marcel d'Ancyre, 320.
Marcion, 100.
Marius Victor, 537.
Marius Victorin, 321.
Marouta, 375.
Martyrologe dit de S. Jérôme, 554.
Mathias (Evangile, Traditions de), 153.
Matthieu (Evang. du Pseudo-), 155.

Matthieu (Martyrium de S.), 157.
Mélèce d'Antioche, 319.
Méliton de Sardes, 129.
Melitonis (Oratio), 129.
Ménandre, 99.
Méthode d'Olympe (S.), 273-274.
Millénaristes, 102.
Miltiade. 129.
Minucius Félix, 130-132.
Modalistes, 166, 286.
Montan, 101.
Muratori (Canon de), 149.

N

Nativité de Marie (Evangile de la), 155.
Némésius, 484.
Néo-platoniciens, 161-163.
Népos, 268.
Nestoriens, 286.
Nicétas de Rémésiana, 588-589.
Nicodème (Evangile de), 155.
Nil le Sinaïte (S.), 495.
Noet, 166.
Novatianum (ad), 243, 277.
Novatien, 239-243.
Novatiens et novatianistes, 242.

O

Octateuque de Clément, 364.
Odes de Salomon, 151.
Olympius, 592.
Ophites, 99.
Optat de Milève (S.), 593-594.
Optatianus Porfyrius, 534.
Oracles sibyllins, 158.
Orientius, 537.
Origène, 183-210.
Origénistes, 208-210, 286.
Orose (Paul), 546-548, 592-593.
Osius de Cordoue, 321.

P

Pachôme (S.), 492.
Pacien (S.), 591.
Palladius, 489-490.
Pamphile (S.), 269.
Pantène, 170.
Papias, 73-75.
Paradis d'Héraclide, 488.
Parménien, 380.
Pascha computus (De), 277.
Pastor, 592.
Paul (Actes de), 156.
Paul (Apocalypse de), 158.
Paul (Correspondance de), 158.
Paul (Prédication de), 156.
Paul de Samosate, 168-169.
Paul Orose, 546-548, 592-593.
Paulin de Béziers, 538.
Paulin de Nole (S.), 538-540.
Paulin de Pella, 538.
Paulin de Périgueux, 538.
Paulonas, 375.
Pectorius, 148.
Pélage, 382.
Pélagiens, 286, 381-383.
Peregrinatio ad loca sancta, 553.
Perpétue et Félicité (Passion des saintes), 279.
Pétilien, 381.
Pettau (S. Victorin de), 263.
Phébade, 322.
Philastrius, 589.
Philéas, 268.
Philippe (Actes de), 157.
Philippe (Evangile de), 154.
Philon de Carpasia, 484.
Philostorge, 308.
Photiniens, 286.
Pierius, 267.
Pierre (Actes de), 156.
Pierre (Apocalypse de), 158.
Pierre (Evangile de), 155.
Pierre (Prédication de), 156.
Pierre et Paul (Actes des SS. Apôtres), 157.
Pierre par Clément (Apocalypse de), 158.
Pierre d'Alexandrie (S.), 267.
Pistis-Sophia, 99.
Plotin, 162.
Pneumatomaques, 285.
Polycarpe (S.), 71-72.
Polycarpe (Martyre de S.), 279.
Polychronius d'Apamée, 484.
Polycrate, 147.
Pontius, 244.
Porphyre, 162.
Possidius (S.), 596.
Praxéas, 166.
Priscillianistes, 286, 592.

Priscillien, 591-593.
Proba, 535.
Prudence, 541-544.
Ptolémée, 99.

Q

Quadratus, 106.
Quarto-décimans, 134.
Quicumque vult, 338.

R

Rabulas, 375.
Rebaptismate (*De*), 277.
Recognitiones, 53.
Réticius d'Autun (S.), 263.
Rhodon, 134.
Rufin, 548-553.

S

Sabelliens, 286.
Sabellius, 166.
Sabinus, 308.
Saccas Ammonius, 162.
Salomon (*Odes de*), 151.
Saturnin *ou* Satornil, 99.
Schenoudi, 493.
Scillium (*Actes des martyrs de*), 279.
Secundinus, 608.
Sédulius, 535.
Sénèque (*Correspondance de S. Paul et de*), 158.
Sentences, 488.
Sérapion d'Antioche, 147.
Sérapion de Thmuis, 359.
Séthites, 99.
Sévérien de Gabala, 483.
Sévérus Sanctus, 537.
Sibyllins (*Oracles*), 158.
Silvie (Pseudo-), 553.
Simon de Gitton, *dit* le Mage, 98.
Simplicien (S.), 590.
Sirice (S.), 504.
Sodoma (*De*), 536.
Spectaculis (*De*), 277.
Sulpice-Sévère, 545-546.
Syagrius, 592.
Symbole des Apôtres, 37-42.
Sympronianus, 591.
Synésius de Cyrène, 485.
Synousiastes, 440.

T

Tatien, 124-125, 365.
Te Deum, 522, 589.
Tertullien, 220-239.
Testament de N. S., 362.
Thaddée (*Actes de*), 157.
Thaddée (*Evangile de*), 153.
Théodore Askidas, 210.
Théodore de Mopsueste, 443-448.
Théodore, moine de Thébaïde, 492.
Théodote, 100.
Théodote le banquier, 167.
Théodote le corroyeur, 167.
Théognoste, 267.
Théophile d'Alexandrie, 484.
Théophile d'Antioche (S.), 128-129.
Théophile [*Histoire monastique de Théodoret de Cyr*], 488.
Thomas (*Actes de*), 157.
Thomas (*Apocalypse de*), 158.
Thomas (*Evangile de*), 154.
Thomas l'Israélite (*Evangile de*), 154.
Titus de Bostra, 359.
Traditionaliste (École), 290.
Traditions de Mathias, 153.
Transitus sanctæ Mariæ, 156.
Tropicistes, 285.
Tryphon, 268.
Turribius, 592.
Tychonius, 381.

V

Valentin, 99.
Victor (S.), 147.
Victorin de Pettau (S.), 263-264.
Victorin (Marius), 321.
Vierges (*Deux lettres aux*), 78.
Vies des Pères du Désert, 488-489
Vigilance, 562.
Vitalis, 17.

Z

Zénobius, 375.
Zénon (S.), 321.
Zosime (S.), 383, 507.

TABLE DOCTRINALE[1]

I. — DONNÉES PATRISTIQUES D'INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

A) DONNÉES GÉNÉRALES.

1. **Doctrine.** — Notion : elle comprend le dogme et la morale, 4-5. Sources de la doctrine, voir B, ÉCRITURE SAINTE.

2. **Dogme.** — Notion, 4. Histoire des dogmes, 4, 16-18. Développement des dogmes, 17. Les développements au IVe s., 290-291. Voir II, DONNÉES RELATIVES A LA FOI.

3. **Morale.** — Notion, 19. Morale et ascétique, 19. Morale et mystique, 19. Morale et moralisme, 29. Voir III (A), La THÉOLOGIE MORALE.

4. **Moralisme.** — Notion, 29. Moralisme et mysticisme, 29. Voir *La morale patristique.*

5. **Théologie.** — Théologie dogmatique, théologie morale, voir *Dogme*, *Morale*. Théologie positive, 4. Théologie patristique, 4. Théologie ascétique, 19, 21. Voir *théologie mystique*. Théologie affirmative et négative, 175-176, 181 (Clément Alex.). Théologie, fruit de lumières surnaturelles éminentes, 178-179 (Clément Alex.). Objet de la théologie d'après Origène, 201-202. *La foi et la raison*, 104 (Apologistes); 118 (S. Justin); 171 (Clément Al.); 201 (Origène); 291 (IVe siècle); 650-651 (S. Augustin). Notion de la théologie d'après S. Augustin, 652-653 ; caractères, 653-655. Voir *augustinisme*. Qualités du théologien, 410 (S. Grégoire de Naz.).

6. **Sommes (premières) de théologie.** — Voir 138-140 (de S. Irénée); 189-191, 201-202 (d'Origène); 261 (de Lactance); 414 (de S. Grégoire de Nysse); 634-635 (de S. Augustin).

7. **Origines de la théologie.** — Rôle des apologistes, 104-106. Rôle des controversistes, 163 sq., 165. Rôle des alexandrins, 165, 171 sq., 201 sq. Opposition populaire, 164. Développements au IVe siècle, 291-293, 377-379.

8. **Tendances doctrinales.** — Moralisme et mysticisme, 29; mysticisme des alexandrins, 165 ; 177-180 ; 192-195. — **Écoles.** Ecole d'Alexandrie, 287-288. Ecole d'Antioche, 288-290. Ecole traditionaliste, 290. Ecole d'Edesse, 369. Ecole augustinienne. 695-697. **L'augustinisme** 695-696; voir aussi 652-655. Augustinianisme, 695.

9. **Philosophie.** — Confiance des apologistes, 104-106. Le *Logos* dans S. Justin, 115-119. Le verbe séminal, 118-119. S. Irénée, 139. Les alexandrins, 180-181, 196-197. Antioche, 270. Voir *Ecoles*. En Occident, 235 (Tertullien); 216-217 (Hippolyte); 262 (Lactance). Au IVe s., *en Orient*, Cappadociens, 420 sq. ; S. Chrysostome, 459-460 ; Némésius, 484 ; Synésius, 485 ; S. Isidore, 486. Excès d'Apollinaire, 437 ; de Théodore, 448.

[1] On trouvera à la fin de cette table un *index alphabétique* des sujets traités. — Les *chiffres* renvoient aux *pages* du volume.

En Occident, Victorin, 321 ; S. Hilaire, 350 ; S. Augustin, 650-651 ; voir aussi 609 et 624-627. — La philosophie, *perfection morale*, voir *La perfection chrétienne.*

B) ÉCRITURE SAINTE.

10. **Ecritures, source de la doctrine.** — Chez les Pères apostoliques, 32-33 ; dans S. Justin, 122 ; dans S. Irénée, 136, 141 ; dans Clément d'Alex., 180-181 ; dans Origène, 194-195 ; dans Tertullien, 236 ; dans S. Cyprien, 246. Au IV^e^ s., voir Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche, 287-290 ; S. Athanase, 340 ; S. Hilaire, 350 ; les Cappadociens, 421 ; S. Jean Chrysostome, 473-474 ; S. Ambroise, 509, 516, 526 ; S. Jérôme, 572 sq. ; S. Augustin, 637, 642, 649.

11. **Canon des Ecritures.** — *Ancien Testament :* dans Origène, 187-188, 192 (deutéro-canoniques) ; 268 (J. Africain) ; 566 (S. Jérôme). — *Nouveau Testament :* canon de Muratori, 149-150. Aloges, 102, 134. — *Ensemble du canon :* Décret gélasien, 502 ; S. Augustin, 649. Erreurs de Théodore de Mopsueste, 446. Apocryphes, 150-158.

12. **Texte des Ecritures.** — *Révisions :* 187-188 (Origène) ; 270 (Lucien) ; 557-559, 565-566 (S. Jérôme). *Traduction :* 566 (S. Jérôme). Remaniements ou synopses évangéliques : 125, 365, 370 (Tatien) ; 315 (Eusèbe). *Adaptations poétiques :* 435 (Proba, Sédulius) ; 540 (Juvencus). *Anthologies bibliques :* 246, 251 (S. Cyprien) ; 400 (S. Basile) ; 637 (S. Augustin).

13. **Exégèse. Sens bibliques.** — *Notions préliminaires :* les vrais sens scripturaires, 28 ; les accommodations spirituelles, 28-29. — *Doctrine alexandrine :* 191 (*Peri-Archon*, l. IV) ; méthode exégétique d'Origène, 197-201 ; l'allégorisme, 198 sq. ; fondement mystique, 194-195 ; avantages et dangers, 200. Principaux représentants (à des degrés divers) de cette école : alexandrins du III^e^ s., 264 sq ; S. Athanase, 339 ; Didyme, 393 ; Cappadociens, 421 ; S. Ambroise, 509, 526 ; S. Jérôme, 568-570 ; S. Augustin, 638-639. *Adversaires de l'allégorisme :* S. Pierre d'Alexandrie, 267 ; S. Lucien, 270 ; S. Méthode, 274 ; S. Eustathe, 319 ; les antiochiens, 288 sq. — *Ecole d'Antioche :* S. Lucien, 270. La théorie de l'Ecole, 442 (Diodore) ; 445-447 (Théodore) ; 486 (Adrien, S. Isidore de Péluse) Autres principaux représentants de cette Ecole : S. Ephrem, 370 ; Apollinaire, 437 ; S. Jean Chrysostome, 473-474 ; S. Jérôme, 570 ; l'Ambrosiaster, 590 ; S. Augustin, 637-639. — La parfaite intelligence des Ecritures est un don de Dieu, 119 (S. Justin) ; 194 (Origène) ; 343 (S. Athanase) ; 585-586 (Cassien) ; 647, 652 (S. Augustin). Voir les *grâces supérieures.*

14. **Valeur de l'Ecriture.** — Allégorisme exagéré du Ps.-Barnabé, 75-76. Aristide rabaisse trop les Juifs, 107. Antériorité biblique sur les écrits païens : 114, 118 (S. Justin) ; 125 (Tatien) ; 129 (S. Théophile) ; 176 (Clément Alex.). Argument de prophétie dans Ariston, 108 ; S. Justin, 113-114. Voir les *apologies contre les Juifs*, et les réfutations des *manichéens.* Erreurs de Théodore de M. sur le messianisme, 446.

15. **Homélies.** — Principaux auteurs d'homélies : Origène, 188-189 ; S. Basile, 402 ; S. Grégoire de Nysse, 417 ; S. Jean Chrysostome, 466-469 ; S. Ambroise, 516 ; S. Augustin, 640-641. Voir aussi 212 (Hippolyte) ; 316 (Eusèbe) ; 371 (S. Ephrem, homélies poétiques) ; 483 (Sévérien de Gabala) ; 484 (Astérius) ; 567 (S. Jérôme). — Principes, dans S. Augustin, 637, 642.

16. **Commentaires.** — Principaux auteurs de commentaires : Origène, 188-189; Eusèbe de Cés., 314-315; S. Athanase, 396; S. Hilaire, 349; S. Ephrem, 370; S. Grégoire de Nysse, 417; Diodore de Tarse, 442; Théodore de Mopsueste, 445; l'Ambrosiaster, 590; S. Jérôme, 567; S. Augustin, 638-639. Voir encore 128 (S. Théophile d'Ant.); 172 (Clément d'Alex.); 212 (Hippolyte); 263 (Réticius); 263 (Victorin de Pettau); 484 (Polychronius); 551 (Rufin).

C) LA TRADITION.

17. **La tradition chez les Pères.** — Chez les Pères apostoliques 72-73 (Presbytres). Principes de S. Irénée, 140-142; d'Origène, 195; de Tertullien (226-227, 236 : la prescription). "*Nihil innovetur, nisi quod traditum est*", de S. Etienne, 250. La tradition au IVe s., 291 et 421-422. Sens traditionnel de S. Ephrem, 374; des Cappadociens, 422; de S. Jean Chrysostome, 472; de S. Jérôme, 573; de S. Augustin, 649-650; non moins que de l'Ecole traditionaliste, 290. Exception de Théodore de Mopsueste, 446, et des hérétiques : voir (E), ERREURS DOCTRINALES.

18. **La tradition orale.** — A l'époque apostolique, 72-73. Au IVe s., 291, 421-422. Abus chez Clément d'Alexandrie, 180.

19. **Le magistère de l'Eglise.** — L'Eglise a le charisme de la vérité, 141 (S. Irénée); 481 (S. J. Chrysostome); 649-650, (S. Augustin). L'Eglise est *la règle de la foi*, 141-142 (S. Irénée); 195 (Origène); 374 (S. Ephrem); 388 (S. Epiphane); 422 (Cappadociens); 481 (S. Chrysostome); 573 (S. Jérôme); 649 (S. Augustin); voir aussi 686-687. — Voir *évêques*, ainsi que II (E), EGLISE, et *Eglise romaine*.

20. **Symboles.** — Le symbole des apôtres, 37-42; sa doctrine, 33-34; ses commentaires : 551 (Rufin); 589 (Nicétas); 628, 634, 637, 649 (S. Augustin). — Autres symboles : Nicée, 310, 316; Nicée-Constantinople, 413 : voir S. Cyrille de Jérusalem, 357; S. Epiphane, 387. Symbole de S. Grégoire le Thaumaturge, 272. Symbole *Quicumque*, 338-339. Pseudo-symboles des ariens, 271, 300-301.

21. **Rites.** — Les usages liturgiques ont une *portée doctrinale*, 291, 421-422. Le baptême des enfants, 614-615. — *Quelques documents liturgiques :* Didaché 44-45, 48-50; Ire Apologie de S. Justin, 114, 123; Tradition apostolique, 215; Catéchèses de S. Cyrille, 357; Sacramentaire de Sérapion, 360; constitutions apostoliques, 363-364; *Peregrinatio Silviæ*, 553.

22. **Les évêques.** — Rôle doctrinal de l'évêque, 65 (S. Ignace). L'évêque est docteur et juge de la foi, 196 (Origène). Le magistère vivant de l'Eglise, 141 (S. Irénée); 254 (S. Cyprien). Voir *conciles*. Condition de sa valeur, apostolicité, 141-142 (S. Irénée); 135 (Hégésippe). Devoirs de l'évêque, voir III (C), PASTORALE.

23. **Le Siège apostolique** : rôle doctrinal : voir II (E), EGLISE, et *Eglise romaine*.

24. **Conciles.** — Les premiers conciles, 137, 147. Les conciles d'Afrique, 248 sq. Le collège épiscopal d'après S. Cyprien, 254. Au IVe s., 283, 291, 296-297. Le concile de Nicée, 291, 310, 311, 317. Le concile de Sardique, 329. Le Ier concile de Constantinople, 406-407, 413. Les conciles d'Afrique au temps de S. Augustin, 607, 614-618. La distinction des con-

ciles généraux et particuliers, 422 (Cappadociens); 686 (S. Augustin). Traités *De synodis*, 336 (S. Athanase); 347 (S. Hilaire).

25. **Les Pères.** — Notion, 1-3. Pères et Docteurs de l'Eglise, 3. — **La patrologie** : notion, 1 ; objet, 4-6 ; méthode générale et division, 6-9 ; importance, 9-12 ; textes et collections, 12-14 ; études sur les Pères, 14-18. — Pères Apostoliques : caractère de leurs écrits, 31-33 ; doctrine, 33-36. Ecrits apostoliques ; voir la *Table des auteurs*. — L'argument tiré des Pères en théologie, 291, 422-423. S. Augustin, 649-650. — Premier écrit sur les Pères, 14, 571 (*De viris illustribus*, de S. Jérôme).

D) APOLOGÉTIQUE ET CONTROVERSE.

26. **Les apologistes.** — Notion, 103-104. Division, 104. Intérêt de leurs œuvres, 105. Leur doctrine du Verbe, 105. L'immortalité de l'âme, 105-106. — *Les premiers apologistes contre les païens*, au IIe s., : Quadratus, 106 ; Aristide, 106 sq. ; Ep. à Diognète, 108 sq. ; S. Justin, 109 sq. ; Tatien, 125 sq. ; Athénagore, 126 sq. ; S. Théophile d'Antioche, 128 sq. ; Miltiade, Apollinaire, Méliton, 129 ; Hermias, 130 ; Minucius Félix, 130-132.

27. **L'Apologétique au IIIe siècle.** — Principaux représentants : Clément d'Al., 172 ; Origène, 191 ; Hippolyte, 212 ; Tertullien, 224-226 ; S. Cyprien, 246, 249 ; Commodien, 258 ; Arnobe, 259-260 ; Lactance, 261-263 ; S. Méthode, 274.

28. **L'Apologétique au IVe siècle.** — Principaux auteurs : Eusèbe, 310, 315, 316 ; S. Athanase, 335 ; S. Grégoire de Nazianze, 410 ; S. Grégoire de Nysse, 414-415 ; Apollinaire, 436 ; S. Jean Chrysostome, 465 ; Macarius Magnès, 483 ; S. Ambroise, 512 ; Prudence, 541-542 ; P. Orose, 547 ; S. Augustin, 628, 632 sq.

29. **L'Apologétique contre les Juifs.** — Epître du Pseudo-Barnabé, 75-76 ; Ariston de Pella, 107-108 ; S. Justin, 113-114 ; Miltiade, Apollinaire, 129 ; S. Hippolyte, 212 ; Tertullien, 225-226 ; Eusèbe, 315 ; S. Chrysostome, 467 ; Prudence, 542.

30. **Controversistes.** — Notion, 133. Apologétique et controverse, 104, 133. — *Principaux controversistes :* saint Irénée, 138-140 ; Hippolyte, 212 ; Tertullien, 226-229 ; S. Athanase, 334-336, 338 ; S. Hilaire, 346 ; S. Basile, 403 ; S. Grégoire de Naz., 409-410 ; S. Grégoire de Nysse, 415-416 ; Apollinaire, 497 ; Théodore de Mopsueste, 447 ; S. Chrysostome, 467 ; S. Jérôme, 592 ; S. Pacien, 591 ; S. Optat, 593-594 ; S. Augustin, p. 607-622. Voir aussi les adversaires de toutes les erreurs signalées plus loin. Auteurs de *traités généraux contre* ou *sur les hérésies :* S. Irénée, 139 ; S. Hippolyte, 214 ; S. Epiphane, 387 ; Philastrius, 589 ; S. Augustin, 622.

E) ERREURS DOCTRINALES COMBATTUES PAR LES PREMIERS PÈRES.

31. Erreurs sur Dieu et le monde. — a) **Le gnosticisme**, 96-100. Nature, 96-97. Synthèse doctrinale, 97-98. Histoire et division : gnose syrienne, gnose alexandrine, valentinisme, 98-100. Eons, syzygies, 97. Plérôme, 97. Démiurge, 98. Apocatastase, 98. Ogdoade, 99. Evangiles

gnostiques, 153-154. Actes, 157. *Adversaires :* S. Ignace, 68 ; S. Théophile d'Ant., 128 ; Rhodon, Hégésippe, 134 ; S. Irénée, 138 sq. ; Hippolyte, 212 ; Tertullien, 227 ; *De recta in Deum fide*, 275 ; S. Méthode, 274. — b) **Le marcionisme,** 100 (origine, doctrine, organisation). *Adversaires :* Hippolyte, 212 ; Tertullien, 227 ; Prudence, 542 ; S. Augustin, 609. — c) **Le manichéisme,** 163 (origine, doctrine, organisation) ; 286 (notion). *Adversaires :* 359 (divers) ; 392 (Didyme) ; 542 (Prudence) ; 601, 602, 607-609 (S. Augustin). — d) **Le priscillianisme,** 591-593 (origine, doctrine, écrivains) ; 286, notion. *Adversaires*, 592 ; voir Augustin, 609. — e) **Le syncrétisme religieux,** 160-161, le **mithraïsme,** 161, le **néoplatonisme,** 161-163, sont des formes renouvelées du paganisme.

32. Erreurs touchant la Trinité. — a) **L'unitarisme,** voir *modalisme* et *adoptianisme*. — b) **Le modalisme,** encore appelé **monarchianisme, patripassianisme, sabellianisme,** 166-167 (notion générale, partisans, doctrine). *Adversaires :* Hippolyte, 213-214 ; Tertullien, 227-229 ; S. Denys d'Alex., 265. — c) **L'adoptianisme,** 167-168 (notion, promoteurs). *Paul de Samosate*, 168-169 (sa doctrine, l'ὁμοούσιος, sa condamnation). Voir Lucien, 269-270. *Adversaires :* Hippolyte, 213 ; Malchion, 269. — d) **L'arianisme.** *Développement historique*, 299-302. *Fauteurs :* Arius (vie, écrits, doctrine), 302-304 ; Eusèbe de Nicomédie, 304 ; Astérius de Cappadoce, 304. *Parti anoméen :* Aétius, 305 ; Eunomius, 305 ; Eudoxe, 305. *Parti homéen :* Acace de Césarée 306 ; Eusèbe d'Emèse, 306 ; Georges de Laodicée, 306. *Parti homéousien* ou semi-arien : Basile d'Ancyre, 306-307 ; Eustathe de Sébaste, 307-308 ; Macédonius, 308. *Historiens :* Sabinus, 308 ; Philostorge, 308. Eusèbe de Césarée 309-317 ; — *Adversaires. En Orient :* S. Alexandre d'Alexandrie, 317-318 ; S. Eustathe d'Antioche, 318-320 ; Marcel d'Ancyre, 320 ; S. Athanase, 326-344 ; S. Cyrille de Jérusalem, 354-356 ; S. Epiphane, 387 ; Didyme, 391-393 ; S. Basile, 398-399, 403 ; S. Grégoire de Naz., 405-406, 409 ; S. Grégoire de Nysse, 412, 413, 415 ; S. Amphiloque, 419 ; Apollinaire, 437 ; Diodore, 431 ; Théodore, 447 ; S. Chrysostome, 467 ; — *En Occident :* Osius, 321 ; S. Eusèbe de Verceil, 321 ; M. Victorin, 321 ; S. Zénon, 321 ; Phébade d'Agen, 322 ; Lucifer de Cagliari, 322 ; S. Hilaire, 344-353 ; Libère, 323-325 ; S. Damase, 501-503 ; S. Ambroise, 510-511, 520 ; S. Augustin, 621-622, 629-632. — e) **Le photinisme,** 305, 320. — f) L'hérésie des **pneumatomaques,** 285, 308. *Adversaires :* les mêmes que pour l'arianisme, dans la fin du IVe siècle.

33. Erreurs sur le Christ et sur Marie. — *a*) **Le judéo-christianisme,** 95-96. Ecrits : 153-154 (évangiles apocryphes) ; 156 (Prédication de Pierre) ; 53, (Clémentines). *Adversaires :* Pères apostoliques, 34 ; S. Ignace, 68 ; Prudence, 542. — *b*) **Le docétisme,** combattu par les Pères apostoliques, 34, 68. Voir encore 100 (marcionisme) ; 155 (év. de Pierre) ; 182 (Clément Al.) ; 228 (Tertullien) ; 352 (S. Hilaire). — *c*) **L'apollinarisme,** 286, 437-440. Point de départ, 437 ; développement historique, 437-439 ; système doctrinal, 439. La secte, 440. *Adversaires :* S. Athanase, 332, 338 ; S. Epiphane, 388 ; S. Basile, 399 ; S. Grégoire de Naz., 411 ; S. Grégoire de Nysse, 416 ; Diodore, 442 ; Théodore, 447. — *d*) **Le nestorianisme,** 286, 442-449 (Diodore) ; 447-448 (Théodore). — *e*) **Antidico-marianites,** 388-389. Voir aussi Bonose, 519, et Helvidius, 562.

34. Erreurs sur l'Eglise. — *a*) **Le novatianisme,** 242-243 (origine ; erreur sur le pouvoir de l'Eglise vis-à-vis des péchés). *Adversaires :* S. Cyprien, 248 ; Réticius, 263 ; S. Chrysostome, 455 ; S. Ambroise, 520 ;

S. Pacien, 591. — *b*) Le **donatisme**, 286; 379-381 (origine; doctrine; organisation; luttes; écrivains). *Adversaires :* S. Optat, 593-594; S. Augustin, 609-614. — *c*) Le **luciférianisme**, 322. Ecrivains du parti, 322-323. Opposition de S. Jérôme, 562.

35. Erreurs sur la morale chrétienne. — *a*) L'**encratisme**, 102-103; 124 (Tatien); 307 (Eustathe de Séb.); 419. Voir aussi 87 (*Hermas*). — *b*) Le **montanisme**, 101-102 (origine; doctrine; morale, sectes). Tertullien, 221 sq., 239. *Adversaires :* 134 (anonyme, Apollonius, Caïus); 212 (Hippolyte). — *c*) **Les euchites**, 292-293; 419. Voir 494 (S. Macaire). — *d*) **Le pélagianisme**, 286, 381-383. La doctrine, 381-382. L'impeccance, 564, 615. L'histoire, 382-383. Pélage, 383; Julien d'Eclane, 383; Théodore de Mopsueste, 447. *Adversaires :* Papes, 506, 507; P. Orose, 547; S. Jérôme, 564, 576; S. Augustin, 614-619. — *e*) **Le semi-pélagianisme**, 586-588 (Cassien). Opposition de S. Augustin, 619-621. Voir aussi 564 (S. Jérôme). — *f*) **Le laxisme** de Jovinien, 562; de Vigilance, 562.

36. Erreurs sur les fins dernières. — *a*) **Le millénarisme**, 102; 73-75 (Papias); 123 (S. Justin); 147 (S. Irénée); 156 (év. apocryphe); 258 (Commodien); 263 (Victorin de Pettau); 261 (Lactance); 265, 268 (Népos). — *Adversaires :* Origène, 204; S. Denys d'Alexandrie, 265; S. Augustin, 692. — Voir aussi le *montanisme*, 101. — *b*) **L'origénisme**, 208-210. Voir 203-204, 286. Partisans : Didyme, 393; Evagre, 495. Voir encore, 269 (Pamphile); 309 (Eusèbe); 548 (Rufin); 575 (saint Jérôme); 533 (S. Ambroise). *Adversaires :* 267 (S. Pierre d'Alexandrie); 274 (S. Méthode); 319 (S. Eustathe); 385 (S. Epiphane). *Grande controverse origéniste :* 385-386, 456-457 (S. Chrysostome); 484 (Théophile); 548-550 (Rufin); 560 562 (S. Jérôme); 504 (S. Anastase I). Doctrine opposée de S. Augustin, 693.

37. Erreurs diverses. — *a*) Les **aloges**, 102; 134 (Caïus). *Adversaire*, Hippolyte, 212. — *b*) Les **Quartodécimans**, 134, 137, 138, 147.

II. — DONNÉES PATRISTIQUES RELATIVES A LA FOI (DOGME).

A) DIEU, SA NATURE ET SON ŒUVRE.

38. **La connaissance de Dieu.** — *Idée de Dieu*, dans les apologies d'Aristide, 107; d'Athénagore, 127. Possibilité de le connaître, 121 (S. Justin); conditions morales, 128 (S. Théophile). — *Existence de Dieu* prouvée par l'ordre du monde, 107 (Aristide); 131 (Minucius); par le caractère changeant des êtres, 655 (S. Augustin); par les degrés de perfection, 656 (S. Augustin); par les vérités éternelles, 656; par le consentement universel, 655. — Dieu est *transcendant*, mais connaissable, 120-121 (S. Justin). Théologie affirmative et négative, 181. Dieu ne peut être compris adéquatement, 403, 467. Une connaissance parfaite de Dieu ou gnose, 178. Réalisme de la connaissance mystique, 646-648 (S. Augustin). Dieu est l'objet direct et premier de la contemplation, 22. (Voir **contemplation**).

39. Les attributs divins. — *a*) **L'unité de Dieu**, 127 (Athénagore); 131 (Minucius); 143 (S. Irénée); 227 (Tertullien); 261 (Lactance). Voir

tous les **apologistes**. Voir aussi les controversistes qui ont combattu le *marcionisme*, le *manichéisme*, ou le *monarchianisme*. — *b*) **La simplicité divine**, 237 (Tertullien); 602, 609 (S. Augustin). Voir 647. — *c*) **La bonté de Dieu**, 139-140 (S. Irénée). Voir tous les adversaires du *gnosticisme*, et du *manichéisme*. Doctrine de S. Augustin sur ce point, p. 609, 657. — *d*) **La vérité** et **la sagesse**, 627, 647, 657 (S. Augustin). Voir plus loin l'œuvre des six jours (dans *la Création*) et *la Providence*. — *e*) **L'impassibilité divine**, 262 (Lactance); 273 (S. Grégoire le Thaum.). — Dieu, fin dernière de l'homme, 527-528 (S. Ambroise); sa béatitude, 680 (S. Augustin).

40. **La création**, 139-140 (S. Irénée); 227 (Tertullien). *Ex nihilo*, 120 (S. Justin); 182 (Clément Al.); création éternelle, 203 (Origène); dans le temps, 274 (S. Méthode); 658-659 (S. Augustin). *Création par le Verbe*, 105 (Apologistes); 120-121 (S. Justin); 217 (Hippolyte). Voir *le Verbe*. Création, œuvre de la Trinité, 181 (Clément Al.); 658 (S. Augustin). L'*œuvre des six jours*, 263 (Victorin de Pettau); 402 (S. Basile); 416-417 (S. Grégoire de Nysse); 516 (S. Ambroise); 638 (S. Augustin). Bonté de la création, 261 (Lactance); 609, 627 (S. Augustin). La création, image de Dieu, 627, 647, 654, 667 (S. Augustin); source d'inspiration poétique, 539 (S. Paulin). — **Les anges** : fausse conception gnostique réfutée par S. Irénée, 139. Leur origine et leur division, d'après Origène, 191, 204. Leur spiritualité, d'après S. Augustin, 609. Anges gardiens, d'après Hermas, 92.

41. **La Providence**. — Elle est prouvée par l'harmonie du monde, 53-54 (Clémentines); 107 (Aristide); 131 (Minucius). Le mal a sa place dans l'ordre voulu par Dieu, 625, 659 (S. Augustin). Dieu punit le mal moral, 262 (Lactance); 465 (S. Chrysostome). La souffrance a un rôle providentiel, 465, 466 (S. Chrysostome). La Providence divine vis-à-vis des Etats, 547 (P. Orose); 632-634 (S. Augustin); vis-à-vis des enfants morts sans baptême, 416 (S. Grégoire de Nysse). Voir *Prédestination*.

42. **Prédestination**. — Deux volontés en Dieu, 477 (S. Chrysostome). – Doctrine erronée de Cassien : prédestination, synonyme de prescience, 587. Doctrine contraire de S. Augustin, 670-677. A. *Notion*, 670: difficultés, 671. B. *Point de vue augustinien* : 1. le fait connu par la foi, 672-673; gratuité du salut et des mérites, 673; Dieu veut le salut de tous, 674; les deux volontés, 674; 2. le libre arbitre et la prédestination, 674-675; 3. la solution essentielle du mystère : attributs fondamentaux de Dieu : Vérité, Sagesse, Bonté, 675-676. C. *Avantages* de cette doctrine, 676; ses dangers, 676-677.

B) LA TRINITÉ.

43. **Les trois Personnes**. — Données traditionnelles primitives et fondamentales, 33 (Pères apost.); 37 sq. (symbole). Lacunes dans Hermas, 91-92. Développement théologique, voir *Trinité*.

44. **Le Verbe**. — *a*) *Le Verbe* ou le *Christ est vraiment Dieu*, le Fils de Dieu : 33, 34 (Pères apost.); 40-41 (Symbole); 53 (Clémentines); 67-68 (S. Ignace); 105 (Apologistes); 108 (Ariston); 113, 122 (S. Justin); 144 (S. Irénée); 182 (Clément Al.); 191, 202 (Origène). Voir ensuite les défenseurs de la *consubstantialité*, ou les théologiens de *la Trinité*. — *b*) Le Verbe est souvent conçu comme *créateur* : 105 (Apologistes); 121 (S. Justin); 165 (Alexandrins); 203 (Origène); 217 (Hippolyte). —

c) Le Verbe est aussi *illuminateur*, 105, 121, 144, etc.; voir (C), LE CHRIST (noms et fonctions). — *d*) *Les divers états du Verbe*, théorie suspecte, 105 (apologistes); 217 (Hippolyte); 240 (Novatien). — *e*) Egalité avec le Père : voir *subordinatianisme*. — *f*) Unité de nature avec le Père : voir *consubstantialité*. — *g*) Connaissance du Verbe : voir *la connaissance du Christ*.

45. **Subordinatianisme.** — *Subordination apparente* ou relative du Verbe au Père : 105 (apologistes); 120-121 (S. Justin); 127 (Athénagore); 165 (Alexandrins); 203 (Origène); 237 (Tertullien); 241 (Novatien). Erreur corrigée de Denys d'Alexandrie, 266-267. Tendances de Lucien d'Antioche, 270-271. — Subordinatianisme absolu et hérétique : voir l'*arianisme*.

46. **Consubstantialité.** — Le mot ὁμοούσιος, 168 (Paul de Samosate). La doctrine dans Origène, 202; dans S. Denys, 266-267. Le mot et la doctrine du consubstantiel à Nicée, 291, 310, 311, 317. Adversaires et défenseurs : voir l'*arianisme*. Tendances d'Ecole : Alexandrie, 287-288; Antioche, 290. — Doctrine de l'ὁμοιούσιος (semblable en substance), 307 (Basile d'Ancyre); 317 (Eusèbe). Attitude de Libère, 323; de S. Athanase, 331; de S. Hilaire, 351; des Cappadociens, 424. — Substance (οὐσία) et hypostase (ὑπόστασις), dans S. Athanase, 339; Didyme, 393; les Cappadociens, 423. Rôle capital des Cappadociens, 423-425; surtout de S. Basile, 398-399.

47. **Le Saint-Esprit.** — *Rôle sanctificateur :* dans S. Irénée, 146. Voir plus loin, la GRACE. Erreur des montanistes, 101. Spéculation théologique ancienne assez courte, 122 (S. Justin); 202 (Origène); 229 (Tertullien); 240 (Novatien). — *Divinité et consubstantialité* avec le Père et le Fils, défendues, d'une manière expresse ou implicite, au IVe siècle par S. Athanase, 338, 340; S. Hilaire, 351, 352; S. Epiphane, 388; Didyme, 392; S. Basile, 403; S. Grégoire de Naz. 410; S. Grégoire de Nysse, 416; S. Ambroise, 520, 531; S. Jérôme 570; S. Nicétas, 589. — *Mode de procession :* point de vue oriental, 202 (Origène); 341 (S. Athanase); 352, (S. Hilaire); 426 (Cappadociens); 531 (S. Ambroise); point de vue occidental : 241 (Novatien); 426, (S. Epiphane); 658 (S. Augustin).

48. **La Trinité.** — Le mot Τριάς, 128-129 (S. Théophile d'Ant.). — La "plénitude de la divinité", 143 (S. Irénée); "l'économie" divine, 143; 237 (Tertullien). Premiers grands *traités* sur la Trinité : Origène (Peri-Archon), 190; Tertullien, 236-237; Novatien, 240. Au IVe s., voir tous les adversaires de l'arianisme. *Exposés synthétiques :* les discours théologiques de S. Grégoire de Nazianze, 409-410; *De Trinitate* de S. Augustin, 629-632. Doctrine des relations, 658. Analogies de la Trinité : diverses analogies naturelles (liv. IX-XI) 630-631; la sagesse, image parfaite de la Trinité (liv. XII-XIV), 631; voir aussi 658. — La Trinité est un mystère incompréhensible, 472 (S. Chrysostome). Voir aussi 403, 410. — S. Augustin montre le mystère plus qu'il ne le démontre, 654, 658.

C) LE CHRIST. MARIE. LES SAINTS.

49. **Divinité du Christ.** — Voir le *Verbe*. Ajouter Prudence, 542 (*Apothéosis*).

50. **L'humanité.** — Humanité véritable, contre le docétisme, 34, (Pères apostoliques); 67-68 (S. Ignace); 228 (Tertullien). — Humanité

avec ses faiblesses, 144 (S. Irénée); 352 (S. Hilaire). Erreur de Clément d'Al., 182; et d'Origène, 205. Hérésie d'Apollinaire qui tronque l'humanité, 437-440. Tendance de l'Ecole d'Antioche à considérer l'humanité, 290.

51. **L'Homme-Dieu.** — Le mot dans Clément d'Al., 182; dans saint Augustin, 659. — C'est *le même*, la même personne, qui est Homme et Dieu : 144 (S. Irénée); 237 (Tertullien). Tendance de l'Ecole d'Alexandrie à insister sur ce point, 288; tendance contraire des Antiochiens, 290. Erreur de Diodore, 442, et de Théodore, 447. — La traditionnelle **communication des idiomes** maintient l'unité, 34 (Pères Apostoliques); 144 (S. Irénée); 341 (S. Athanase); 388 (S. Epiphane); 427 (Cappadociens). Application : Θεοτόκος, 388 (voir *Marie*). Erreur nestorienne, 448.

52. **L'Incarnation** (union des deux natures) : 68 (S. Ignace); 144 (S. Irénée); l'"économie", 144 (S. Irénée). Tertullien, 237; Cassien, 580; S. Augustin, 659-660. Erreurs d'Apollinaire, 439, et de Théodore de Mopsueste, 447. Motifs de l'Incarnation : voir *la Rédemption* et *Noms et fonctions du Christ*.

53. **La Rédemption.** — Erreur gnostique, 98. Doctrine traditionnelle : trois théories, 342. Doctrine fondamentale de la *satisfaction :* 122 (S. Justin); 144 (S. Irénée); — la récapitulation, 143; — 182 (Clément Al.); 205 (Origène); 427 (S. Grégoire de Naz., S. Basile); 352, 532 (S. Hilaire, S. Ambroise); S. Augustin, 660 (l'humilité de Dieu; la satisfaction). — Théorie de *l'union :* 342 (S. Athanase); 427 (S. Grégoire de Nysse); 342, 532 (S. Hilaire). — Théorie des *droits du démon :* 144 (S. Irénée); 205 (Origène); 428 (S. Grégoire de Nysse); 532 (saint Ambroise). S. Augustin la rejette, 660; voir aussi 428 (S. Grégoire de Naz.)

54. **Fruits de la Rédemption.** — Voir surtout S. Irénée, 144 (réconciliation, déification, renaissance, etc...); Clément d'Al. 182 (rachat, renaissance...); S. Athanase, 342 (déification, union au Verbe, etc.); Cappadociens, 427 sq. — *L'universalité* des effets de la Rédemption, voir surtout 205 (Origène); 428 (S. Grégoire de Nysse); 660 (S. Augustin); voir aussi 674. *La grâce*, fruit de la Rédemption, voir plus loin, D.

55. **Noms et fonctions du Christ.** — Sur les *noms* du Christ, voir 589 (Nicétas). — Sur sa *présence spirituelle* dans le chrétien, voir S. Ignace, 69; Origène, 194; S. Ambroise, 530. — Sur le Christ *Sauveur*, voir la Rédemption. — Le Christ est le *révélateur* des mystères, 144 (S. Irénée); le *maître*, qui instruit, 174, 182 (Clément d'Alex.); 194 (Origène); 626-627 (S. Augustin). — Le Christ est le *pédagogue*, l'*éducateur*, qui corrige et forme à la vertu, 172-173 (Clément Al.). — Le Christ est le *médecin*, 182 (Clément Al.); 530 (S. Ambroise); 660 (S. Augustin). — Le Christ, modèle *d'humilité*, 660. — Le Christ, *déificateur*, 144 (S. Irénée); 342 (S. Athanase). — Le Christ est l'*Epoux* des âmes chastes, 207, Origène (In Cant.); 394 (Didyme); 417 (S. Grégoire de Nysse); 529 (S. Ambroise); — Le Christ est l'*Epoux* de l'Eglise, qui est son corps mystique, 374 (S. Ephrem); 685 (S. Augustin). — Le Christ est le *centre* vital de l'humanité : voir *Cité de Dieu* de S. Augustin, 659 et 632-634.

56. **La connaissance du Christ.** — *La parfaite connaissance du Christ* est le fruit de lumières surnaturelles spéciales : 70 (S. Ignace); 146, (S. Irénée); 179 (Clément); 194 (Origène); 343 (S. Athanase); 394 (Didyme); 669-670 (S. Augustin). Voir encore S. Augustin contemplatif,

646-648, 654 et aussi 23. — Cette connaissance parfaite accompagne la maternité spirituelle de Marie, 194 (Origène).

57. **Marie.** — *a*) La *corédemptrice*, nouvelle Eve, 123 (S. Justin); 145 (S. Irénée); avocate, 145 (S. Irénée). Voir surtout S. Augustin, 660. — *b*) La *maternité divine :* dans S. Ignace, S. Justin, 123; S. Irénée, 145; Pierius, 267; S. Epiphane, 388; S. Augustin, 660. Voir aussi 194, 228, 473. Opposition de Théodore de Mopsueste, 444. — *c*) *Virginité perpétuelle, niée* par Tertullien, 228; les antidicomarianites, 389; Bonose, 519; Helvidius, Jovinien, 562; *affirmée* de plus en plus explicitement par S. Ignace, 123; S. Justin, 123; S. Irénée, 145; S. Ephrem, 373; S. Epiphane, 388; S. Ambroise, 519; S. Jérôme, 562. — *d*) *Sainteté :* S.Ephrem, 373; S.Ambroise, 530 (Marie, modèle et patronne des vierges); S. Augustin, 660-661. Opinion de S. Chrysostome, 473. — *e*) *Maternité spirituelle de Marie* et connaissance parfaite du Christ, 194 (Origène). — *f*) *Vie et mort de Marie*, d'après les évangiles apocryphes, 154-156. Voir aussi S. Epiphane, 389.

58. **Les Saints.** — Les premiers *anniversaires :* S. Polycarpe, 72; les martyrs en général, 278. — Les grands *panégyristes* au IVe siècle : S. Ephrem, 371; S. Basile, 403; S. Grégoire de Naz., 410; S. Grégoire de Nysse, 418; S. Chrysostome, 467; S. Ambroise, 517; S. Augustin, 640. Voir aussi S. Paulin, 539; Prudence, 543. — Légitimité du *culte des saints*, 562, 568 (S. Jérôme, contre Vigilance).

59. **Le culte.** — Culte des saints : voir *saints*. — Culte *des images*, combattu par Eusèbe, 317; S. Epiphane, 385, 389.

D) LA GRÂCE.

60. **L'homme.** — *a*) *Origine de l'âme :* opinion d'Origène, 203-204 (création *ab æterno*), combattue par S. Pierre d'Al., 267; S. Méthode, 274. Opinion de S. Augustin, 617, 662. — *b*) *Nature de l'âme :* conception de Tertullien, 228; conception platonicienne de Clément d'Al., 182 (trichotomie); de Némésius, 484. Spiritualité pure de l'âme d'après S. Augustin, 609, 626. — *c*) L'*immortalité de l'âme*, chez les apologistes, 105-106; dans S. Grégoire de Nysse, 416; dans S. Augustin, 626.

61. **La liberté.** — Fortement établie par Origène *(Peri-Archon)*, 191; Tertullien, 228; S. Méthode, 274; S. Ephrem, 373 (image de Dieu). Voir au IVe s., les *adversaires du manichéisme*, 359; surtout les Cappadociens, 431. En Occident, voir surtout *S. Augustin;* doctrine très absolue contre les manichéens, 609; non détruite par la théorie de la concupiscence, 618 (contre Julien) ou celle de la grâce, 619, 667, contre les semi-pélagiens. — S. Augustin distingue le *libre arbitre*, 662, et la *libertas* (liberté parfaite) d'Adam, 661, ou des parfaits, 668, 670. Le libre arbitre et la prédestination, 674-675.

62. **Etat primitif.** — Les dons de l'homme innocent, dans S. Irénée, 146; S. Ephrem, 373; les Cappadociens, 416, 430. Voir surtout S. Augustin, 661.

63. **La chute.** — *Le péché originel*, d'après Origène, 204; Réticius d'Autun, 263; S. Ephrem, 373; les Cappadociens, 430-431; Marc l'Ermite, 497; Prudence, 542; et surtout S. Augustin, 615, 617, 618 et 661-662. — *Effets de la chute :* voir les mêmes et S. Irénée, 146; S. Grégoire de Nysse, 416. — La *concupiscence*, 618, 662, 683. Voir les *vices capitaux*.

64. **La réparation** : voir ci-dessus la *Rédemption*.

65. **L'Esprit dans l'homme.** — Doctrine de Saint Irénée, 145-146 (Personne divine et don créé ; grâce ; dons parfaits). Voir aussi S. Augustin : *De spiritu et littera*, 615 ; les dons, 669. Cassien, 585. Cappadociens, 426, 431, 434.

66. **La grâce sanctifiante.** — *a*) Le *péché est détruit*, mais non la concupiscence, 663 (S. Augustin). Voir *Rédemption*, *chute* (péché originel), *baptême*. — *b*) *Rénovation spirituelle :* Esprit rendu, 146 (S. Irénée) ; image restaurée, 663 (S. Augustin). — *c*) *Vie divine dans l'âme :* 146 (S. Irénée) ; 342 (S. Athanase) ; 432 (Cappadociens) ; 497 (Marc l'E.) ; et surtout S. Augustin, 663. — *d*) *Présence de Dieu dans l'âme :* le chrétien est théophore, 69 (S. Ignace) ; temple de Dieu, 394 (Didyme) ; 530 (S. Ambroise). Voir *Noms et fonctions du Christ*.

67. **La grâce actuelle.** — *a*) *Notion*, division générale, 664 (S. Augustin). — *b*) *Nécessité :* 146 (S. Irénée) ; 205 (Origène) ; 245, 257 (S. Cyprien) ; 373 (S. Ephrem) ; 431 (S. Grégoire de Naz.) ; 477 (S. Chrysostome) ; 530 (S. Ambroise) ; 564 (S. Jérôme) ; 583 sq., (Cassien) ; et surtout 614 sq. et 664-665 (S. Augustin). Voir le *pélagianisme*. — *c*) *Gratuité :* contre Cassien, 586-588, voir S. Augustin, 619-621 et 665. — *d*) *Nature de la grâce actuelle :* voir surtout S. Grégoire de Nazianze, 431-432 ; S. Jean Chrysostome, 477-478 ; et S. Augustin, 665-668 : grâce plus puissante que celle d'Adam, 665 ; opérante et coopérante, 666 ; respectant la liberté, 667 ; très efficace, 667. La délectation céleste, 668.

68. **Les grâces supérieures.** — EFFETS SPÉCIAUX qu'elles produisent : *a*) La *connaissance (parfaite) du Christ ;* voir ces mots. — *b*) La *sagesse* : 146 (S. Irénée) ; 206 (Origène) ; 394 (Didyme) ; 668 (S. Augustin). — *c*) La *contemplation* ou prière parfaite : 584-585, (Cassien) ; 668-670 (S. Augustin) ; voir aussi 646-648. — *d*) La *science spirituelle* des mystères et des saintes Ecritures : 146 (S. Irénée) ; 193-195 (Origène) ; 340, 343 (S. Athanase) ; 394 (Didyme) ; 585-586 (Cassien) ; 652-654, 670 (S. Augustin). Sur la *gnose* de Clément d'Al., voir 178-180. — *e*) La *liberté* parfaite : 667, 670 (S. Augustin). — *f*) La *paix*, 530 (S. Ambroise) ; 583 (Cassien) ; la *joie* spirituelle, 668, 670 (S. Augustin). Voir aussi 177 (Clément Al.). — PRINCIPES DE CES GRACES : elles sont des dons parfaits de l'Esprit-Saint : 146 (S. Irénée) ; 585 (Cassien) ; 669 (S. Augustin). Voir III (B), *la théologie mystique*.

69. **Les grâces extraordinaires.** — *a*) Les *charismes*, 44, 45, 46-47 (Didaché) ; 363 (Constitutions apostoliques) ; 670 (S. Augustin). Erreurs du montanisme, 101. — *b*) Faveurs extraordinaires, *visions*, 670 (S. Augustin).

70. **La théologie mystique.** — Notion, 19, 21. Objet principal, les *grâces supérieures* ci-dessus. Voir III (B), la THÉOLOGIE ASCÉTIQUE, notamment *la perfection chrétienne*. — **Mysticisme**, 29.

E) L'ÉGLISE.

71. **Notes mystiques de l'Eglise.** — L'Eglise est la " *Charité* ", 67 (S. Ignace). Le *Christ* est présent dans l'Eglise, 67-69 (S. Ignace). L'*Esprit de Dieu* y réside, 141 (S. Irénée). Elle est *mère*, 252 (S. Cyprien) ; gage de vie, 525 (S. Ambroise). Voir surtout S. Augustin, 685.

72. **La hiérarchie ecclésiastique.** — *a*) *Hiérarchie véritable*, distincte des fonctions charismatiques, 46-47 (Didaché); 56-58 (S. Clément); 64-65 (S. Ignace). Voir aussi 92 (Hermas); 181 (Clément Al.); 196 (Origène). Erreur de Tertullien montaniste, 239. — *b*) Hiérarchie à *trois degrés :* 55-58 (S. Clément); épiscopat monarchique : 64-65 (S. Ignace). Difficultés dans S. Jérôme, 574-575; et dans l'Ambrosiaster, 590. — *c*) *Degrés inférieurs* de la hiérarchie, 276 (Didascalie); et 363 (Constitutions apostoliques). Les laïques, 56, 65 (S. Clément). — *d*) Devoirs des clercs : voir III (C), PASTORALE.

73. **L'Eglise enseignante**: voir le *magistère de l'Eglise*, les *évêques*, les *conciles*, les *Pères*, l'*Eglise romaine*.

74. **L'Eglise, distributrice de la grâce.** — *a*) L'Eglise a l'intendance des *moyens de sanctification*, 35 (Pères apostoliques); 374 (S. Ephrem); voir les *notes mystiques* de l'Eglise. — *b*) Elle a pouvoir sur *les sacrements*, 65 (S. Ignace). Exagération de S. Cyprien, 258; mise au point de S. Optat, 594, et de S. Augustin, 611 et 690. — *c*) *Pouvoir pour la pénitence :* 83, 84, 90 (Hermas); 205-206 (Origène). Erreurs : voir *la pénitence*. Vraie doctrine de S. Cyprien, 256; S. Ambroise, 533; S. Pacien, 591; S. Augustin, 692.

75. **La sainteté, note de l'Eglise.** — L'Eglise est sainte, comme *distributrice de la grâce* (voir ces mots); par sa puissance morale réformatrice — voir l'*austérité chrétienne* —; par sa mission de *gardienne de la morale*, 522-523 (S. Ambroise), — voir *l'Eglise et l'Etat*. — En outre, elle est une *société de saints*, 87 (Hermas), mais d'une sainteté relative ici-bas, 84 (Hermas, *Sim. 3 et 4*). Erreur donatiste, 380. Réfutation par S. Optat, 593, et S. Augustin, 610-611 et 686.

76. **La catholicité de l'Eglise.** — L'Eglise catholique dans S. Ignace, 66; S. Cyprien, 252-253; S. Chrysostome, 481-482; S. Pacien, 591; S. Optat, 594; et surtout S. Augustin, 610-611 (écrits contre le donatisme); voir aussi 686.

77. **L'unité de l'Eglise.** — Unité en général, marquée par " charité ", 66-67 (S. Ignace); 92 (Hermas). — Unité *doctrinale*, 122 (S. Justin); 142 (S. Irénée); 226 (Tertullien). Voir tous les controversistes, surtout S. Augustin, 611, 686, 691. — Unité sociale, hiérarchique, *sacerdotale*, 252-253 (S. Cyprien); 481 (Chrysostome); 525 (S. Ambroise); 611, 686, S. Augustin. Voir les adversaires des ERREURS SUR L'EGLISE (I, E).

78. **L'apostolicité de l'Eglise.** — L'apostolicité de la hiérarchie et de la doctrine, 135 (Hégésippe); 142 (S. Irénée); 226-227 (Tertullien, *la prescription*); 248-249 (S. Cyprien). Elle repose en définitive sur **le Siège apostolique**, 293-294, ou *Eglise romaine*, qui est le *Siège de Pierre*.

79. **L'Eglise romaine.** — *a*) TÉMOIGNAGES FONDAMENTAUX SUR SON AUTORITÉ : S. Clément : Pierre et Paul à Rome; manifestation implicite de l'autorité, 58-59; S. Ignace : la présidente de la charité, 66-67; Hermas, 92; Hégésippe : l'apostolicité, 135; S. Irénée : apostolicité, unité et prééminence, 142; S. Victor fait tenir des conciles, 137 et 147; S. Denys de Corinthe, 147; Abercius : souveraineté, 148; Origène : antiquité, 185; Tertullien : *Pontifex Maximus*, 218; S. Cyprien : chaire de Pierre, centre d'unité, 248-249; primauté, principauté, 253; (erreur de S. Cyprien, 254-255); S. Denys d'Alex. et S. Denys de Rome : autorité doctrinale : 265-266; Anonyme *(De aleatoribus) :* vicaire du Seigneur, 277. — *b*) PROGRÈS LÉGITIMES : 293-294. *Ses causes :* 1. causes géné-

rales, 282, 291-292 ; 2. les hérésies, 285-286 ; 3. les dangers qui menacent l'unité de l'Église, provenant du milieu social et politique, 283-284, de la division de l'empire, 284, de la création des patriarcats, 294-296. Voir les *patriarcats*. — *c*) LES PAPES AU IVe SIÈCLE. Vue d'ensemble, 296 ; S. Jules I, 328-329 ; Libère, 323-325, 348 ; S. Damase, 501-503 ; les premières décrétales, 503-504 ; S. Innocent I, 504-506 ; ses successeurs, 506-507. — *d*) QUELQUES FAITS : vue d'ensemble, 296-297. *Appels à Rome :* S. Athanase, 328-329 ; concile de Sardique, 329 ; S. Chrysostome, 458-459, 481-482, 505-506 ; Antoninus de Fussala, 507 ; Apiarius, 507. Condamnations : d'Apollinaire, 429, 438 ; d'Origène, 504, 561 ; de Pélage, 383, 506, 507, 616, 617. Question du *schisme d'Antioche*, 502 ; 399, 407, 413, 430 ; 453 ; 525. — *e*) PRÉCISIONS DOCTRINALES : vue d'ensemble, 297-298 ; Aphraate, 367 ; S. Ephrem, 374 ; S. Epiphane, 388 ; Didyme, 428 ; S. Basile, 428-429 ; S. Grégoire de Naz., 429 ; S. Chrysostome, 481-482 ; S. Ambroise, 525 ; S. Jérôme, 573 ; S. Augustin, 616, 687.

80. **Les patriarcats.** — Origine : les trois patriarcats du IVe s., 294-295 ; le patriarcat de Constantinople, 295 ; institutions ecclésiastiques, 295 ; résultats, 295-296. Voir 458, 506. — Le **vicariat** de Thessalonique, 506-507.

81. **La discipline de l'Eglise ; les devoirs des clercs** ; voir III (C), LA PASTORALE.

82. **L'Eglise et l'Etat.** — *Vue d'ensemble ;* l'union, ses avantages, ses inconvénients, 283-284. — *L'indépendance de l'Eglise :* attitude de S. Athanase, 331 ; de S. Basile, 398, 428 ; de S. Chrysostome, 455-457 ; de S. Ambroise, 511-514, 515, 522-524 ; de S. Augustin, 612-613, 687-688. — *L'Eglise gardienne de la morale :* S. Chrysostome, 455-457 ; S. Ambroise, 523-524. — Droit de l'Eglise *à l'aide de l'Etat :* S. Ambroise, 524 ; S. Augustin, 614, 688.

F) LES SACREMENTS.

83. **Les sacrements en général.** — *Le mot :* 238 (Tertullien) ; 255-256 (S. Cyprien) ; 689 (S. Augustin). — *Données générales :* 238 (Tertullien) ; 255-256 (S. Cyprien) ; 367 (Aphraate) ; 374 (S. Ephrem) ; 478 (S. Chrysostome) ; 532 (S. Ambroise) ; 562 (S. Jérôme) ; 594 (S. Optat) ; 611-612 et 688-690 (S. Augustin). — **L'initiation chrétienne** : 114 (S. Justin) ; 231 (Tertullien) ; 256 (S. Cyprien) ; 367 (Aphraate) ; 520 (S. Ambroise).

84. **Le baptême.** — Voir la *Didaché*, 44, 48 ; S. Ignace, 65 ; Hermas, 91 ; S. Justin, 123 ; S. Irénée, 144 ; Clément d'Alex., 182 ; Origène, 204, 205 ; Tertullien, 231-232 ; S. Cyprien, 249-251 (le conflit), 256 (doctrine) ; S. Denys, 265 ; S. Cyrille de Jér., 358 ; Aphraate, 367 ; S. Basile, 396 ; S. Grégoire de Nysse, 418, et les Cappadociens, 432 ; S. Chrysostome, 478 ; S. Optat, 594 ; S. Augustin, 611-612, 690-691.

85. **La confirmation.** — Voir Clément d'Al., 182 ; Tertullien, 238, (Novat, 240) ; S. Cyprien, 256 ; S. Cyrille de Jér., 358 ; Aphraate, 367 ; S. Chrysostome, 478 ; S. Augustin, 692.

86. **L'eucharistie.** — Voir *Didaché*, 44, 48-50 ; S. Ignace, 65, 68-69 ; S. Justin, 114, 123 ; S. Irénée, 144 ; Abercius, 148 ; Pectorius, 149 ; Clément d'Alex., 181-183 ; Origène, 206 ; Tertullien, 238 ; S. Cyprien, 256 ; S. Cyrille de Jér., 358 ; Aphraate, 367 ; les Cappadociens, 432 ; S. Chrysostome, 478-480 ; S. Ambroise, 532 ; S. Augustin, 691-692.

87. **La pénitence.** — Données primitives de la Didaché, 44, 45, 48; et de S. Clément, 58. — Données générales sur la pénitence au IIe s., 85-87. Doctrine d'Hermas : unité, nécessité, efficacité, universalité de la pénitence : 87-89; manière dont on la pratique, 90. Doctrine d'Origène, 205-206; d'Hippolyte, 217-219; et surtout de Tertullien, 232-235; le *De pœnitentia*, 232; le *De pudicitia*, 233; portée de l'Edit de Calliste, 234-235. Voir encore Clément Al., 172, 183; Novatien, 241-242; S. Cyprien, 247, 256; S. Grégoire le Th., 272; S. Basile, 404, 432; S. Chrysostome, 480; S. Ambroise, 520, 533; S. Pacien, 591; S. Augustin, 692. Voir le *novatianisme*.

88. **L'extrême onction.** — Voir l'*Euchologe* de Sérapion, 361, et Aphraate, 367.

89. **L'Ordre.** — Voir ci-dessus la *hiérarchie ecclésiastique*. S. Clément, 55-57; Tertullien, 238; S. Cyprien, 256; Aphraate, 367; S. Chrysostome, 463-464, 480; S. Innocent I, 505. S. Augustin, 690-691. Sur le sacerdoce de tout chrétien, voir Clément Al., 179. Voir aussi III (C) la PASTORALE, *Dignité sacerdotale; devoirs du sacerdoce*.

90. **Le mariage.** — Approbation épiscopale requise, 65 (S. Ignace). La fidélité conjugale d'après Hermas, 91. Unité du mariage d'après Tertullien, 231. Les *secondes noces* déconseillées en Orient, 127 (Athénagore); 433 (S. Grégoire de Naz.); 465 (S. Basile); 465 et 480 (S. Chrysostome). Le *divorce* pour adultère, 433 (S. Basile); 481 (S. Chrysostome); 636 (S. Augustin). *Légitimité* du mariage : erreurs des montanistes et des encratites, 101, 102; doctrine de Clément Al., 175; de S. Chrysostome, 475; de S. Ambroise, 519; de S. Jérôme, 562, 577; et de S. Augustin, 618, 636 et 692.

G) LES FINS DERNIÈRES.

91. **La fin des temps. Parousie** d'après la Didaché, 45, 50; Hermas, 85; Montan, 101; Tertullien, 239. — Voir sur les fins dernières, Lactance (*Institutions*, l. VII), 261, et surtout S. Augustin, (*Cité de Dieu*), l. XIX-XXII), 634, 692. — Sur l'**antéchrist**, Hippolyte, 212: Commodien, 258; Lactance, 261. — La **résurrection des corps**, voir S. Justin, 114; Athénagore, 126; Hippolyte, 214; Tertullien, 228; *De recta in Deum fide*, 275. Voir la doctrine d'Origène, 204, et contre lui, S. Pierre d'Al., 267; S. Méthode, 274. La doctrine de S. Grégoire de Nysse, 416, et de Rufin, 552. — Le prétendu règne de mille ans : voir le *millénarisme*. — Le **jugement** : voir l'*Apocalypse de Pierre*, 158; S. Ephrem, 374; S. Augustin, 693. — Doctrine syrienne du sommeil de l'âme, 367 (Aphraate).

92. **Le ciel.** — Foi et aspiration de S. Ignace à la possession du Christ par la mort, 69-70. Délai pour la vision béatifique d'après S. Irénée, 147 (maturation progressive), et S. Ambroise, 533, contre les Cappadociens, 435. Apocalypse de Pierre, 158. Doctrine d'Origène, 204. Les parties du ciel, 374 (S. Ephrem). Description du ciel, 542 (Prudence); 695 (S. Augustin). Le ciel, vision de Dieu, 694 (S. Augustin).

93. **L'enfer.** – *Eternité de l'enfer :* erreur d'Origène, 204; doctrine orthodoxe des adversaires d'Origène; Aphraate, 367; S. Ephrem, 374; S. Basile, 435; (contre S. Grégoire de Nysse, 435); S. Cyrille de Jér. et S. Chrysostome, 435. Erreur de S. Ambroise, 533; Rufin, 552; S. Jérôme,

576. Doctrine plus sûre de S. Augustin, 693. — *Mitigation* des peines, 435, 693. — *Description* de l'enfer, Apocalypse de Pierre, 158, et Prudence, 542.

94. — **Le purgatoire.** La prière pour les défunts, 149 (Pectorius); S. Augustin, (Confessions, IX) et *De cura*, 636, 694. Voir Histoire de Joseph, 156; doctrine de S. Irénée sur la maturation, 147; et S. Ambroise, 533-534. Doctrine de saint Augustin, 693-694.

III. — DONNÉES PATRISTIQUES RELATIVES A LA VIE CHRÉTIENNE.

A) LA THÉOLOGIE MORALE.

95. **La morale patristique en général.** — Chez les Pères apostoliques, 33, 35-36. Encratisme orthodoxe au IIe s., 102; voir 90 (Hermas); même tendance chez Tertullien, 229-231, 238-239, et un peu chez S. Cyprien, 257. Autre tendance chez Clément d'Alex., 171, 173, 175. — La morale chez les Pères du IVe s., 292, 681. Voir plus loin les *Traités généraux*. — Le *moralisme* de S. Cyprien, 257; de S. Chrysostome, 460; de S. Ambroise, 531; de S. Augustin, 677-679. Notion générale, 29. Voir *Moralisme*.

96. **Premiers petits codes** *de morale chrétienne*. — Les *Deux voies :* voie de la vie, voie de la mort, 44; reproduit dans Ep. de Barnabé, 76. Voir aussi S. Clément, 55, 59, et Hermas *(Les préceptes)*, 83-84.

(La plupart des écrits moraux traitent des sujets particuliers).

97. **Les vertus théologales.** — *a*) **La foi** : voir tout ce qui concerne l'*Ecriture* et la *tradition*. Nécessité de confesser la foi, voir le *Martyre*. La foi et la raison, voir la *théologie*. Fondements de la foi, 628 (S. Augustin). Foi et gnose, 193. — *b*) **L'espérance** : vivacité de cette espérance, fondée sur la foi, montrée dans S. Ignace, 69-70; la croyance en la *Parousie*, 60; etc. Voir aussi l'apologétique touchant la *résurrection;* le *martyre*, etc... — *c*) **La charité** : devoir fondamental, Didaché, 44; S. Clément, 55; S. Ignace, 69; Clément Al., 178; etc. Voir surtout S. Augustin, 646, 651, 682. Voir aussi la *prière*, le *martyre*, la *perfection chrétienne*. — *d*) Sur les trois vertus théologales, voir surtout Clément Al., 177, et S. Augustin (Enchiridion), 634. Voir les *traités généraux*. — *e*) La *foi opère par la charité*, S. Jérôme, 562, 577; S. Augustin, 678, 682.

98. **La prière.** — Le chrétien est religieux : réponse aux calomnies païennes : 109 (Ep. à Diognète); 127 (Athénagore); 225 (Tertullien), etc.; voir *Apologistes*. — La prière primitive : Didaché, 44; réunion dominicale, 45, 49; S. Clément, 56, 60. Voir *Liturgie*. — Traités sur la prière : Origène, 191-192, 207; Tertullien, 231; S. Cyprien, 246, 257; S. Grégoire de Nysse, 417; S. Nil, 496. — *Nécessité* de la prière, outre ces traités, voir S. Irénée, 146; S. Ambroise, 529; S. Augustin, 684. Voir aussi 664-665. — *La prière parfaite :* voir Clément d'Al., 176; Cassien, 584-585; S. Augustin, 646-648; 668-670. — La prière et l'étude dans la méthode augustinienne, 653-654. — La prière pour le prochain est utile, Hermas, *(Simil. de l'Ormeau)*, 84. La prière pour les morts, voir *Purgatoire*.

99. **Le martyre.** — Le *désir* du martyre : S. Ignace, *Ep. aux Romains*, 64, 69-70. Voir aussi la littérature apologétique du IIe s., 93;

surtout S. Justin, 111. Exhortation au martyre : Origène, 192 ; Tertullien, 230 *(ad martyres)* ; S. Cyprien, 251, 257 (lettres). Ni apostasie ni provocation : Clément Al., 175 ; S. Cyprien, 247, 251. Attitude contraire de Tertullien, 230 *(Scorpiace, De fuga)*.

100. **Apostasie.** — *Dangers* divers signalés par Tertullien, 230 (spectacles ; armée ; métiers). — *Formes* diverses d'apostasie, 247. Absolution de l'apostasie, voir *La pénitence*.

101. **La patience.** — Vertu recommandée par Tertullien, 231, (voir 222) ; S. Cyprien, 246 ; S. Denys d'Al., 264 ; S. Chrysostome, 465 (lettres) ; Cassien (583) ; S. Augustin (636). Rôle providentiel de la souffrance, 115 (S. Justin) ; 109 (*Ep.* à Diognète) ; 465 (S. Chrysostome).

102. **L'austérité chrétienne.** — Encratisme des chrétiens fervents, 87 (Hermas) ; voir 102. Le jeûne : Hermas (*Sim.*, 5), 84 ; Tertullien, 231. L'austérité monastique, voir *l'esprit monastique*. — La réforme morale, Hermas, 87 sq. ; Origène, 191 ; S. Cyprien, 245. Les chrétiens sont l'âme du monde, 109. *Portée apologétique* de la vie chrétienne : Aristide, 107 ; S. Justin, 114, 115 ; Athénagore, 127 ; Minucius Félix, 131. S. Augustin contre le manichéisme, 607-608.

103. **La virginité.** — Conseils du pseudo-Clément, 78-79, aux vierges, Origène, 184, 207 ; Tertullien, 230 ; S. Cyprien, 246. Doctrine de S. Méthode *(Le Banquet)*, 274-275 ; Basile d'Ancyre, 307 ; S. Athanase, 337 ; S. Grégoire de Nysse, 417 ; S. Chrysostome 464, 465, 475 ; S. Ambroise, 519, 529-530 ; S. Jérôme, 562, 577 ; Nicétas de R., 589 ; S. Augustin, 636. Voir aussi le *monachisme*.

104. **L'état de mariage.** — *Devoirs :* S. Augustin, 636 *(De bono conjugali)*. Voir le *Mariage*. Sanctification de la famille. S. Chrysostome, 475-576.

105. **La modestie.** — Conseils de Clément d'Al. *(Pédagogue)*, 173-174 ; Tertullien, 230. — *Modération* dans l'usage des richesses, Clément d'Al., 172 ; S. Méthode, 274 ; S. Chrysostome, 475.

106. **La charité.** — Devoirs de la charité chrétienne, 44, 45 (Didaché) ; 55 (S. Clément), 77 (II *Clém.*) ; 84 (Hermas). Par leur charité, les chrétiens sont les "émules de Dieu", 109 *(Ep. à Diognète)* ; 127 (Athénagore). — Exhortation à l'aumône, S. Cyprien, 249, à fuir l'envie, 251, 257. S. Basile, 397. Amour des pauvres : S. Grégoire de Nazianze, 410, 411 ; S. Chrysostome, 467, 475 ; S. Ambroise, 509, 529 ; S. Augustin, 607, 684 (œuvres de miséricorde).

107. **La vérité.** — C'est la chasteté de l'esprit d'après S. Augustin, 635. Doctrine augustinienne du **mensonge**, 635-636, 681 ; opposée à celle de Clément d'Al., Origène, S. Hilaire, Cassien, 581. La simplicité et la véracité, 83 (Hermas).

108. **La vertu.** — Son excellence, 486 (S. Isidore). Division sur les *vertus théologales*, voir ci-dessus ; les quatre vertus cardinales, 528 (S. Ambroise) ; 681 (S. Augustin). Vertus diverses : voir surtout les *homélies*, les *traités généraux* de Morale, les écrits d'*ascétisme*.

109. **Traités généraux de Morale.** — Exposés d'ensemble sur la morale chrétienne : Clément d'Al., 172-176 *(Trilogie)* ; S. Basile, 400-401 *(Moralia)* ; S. Ambroise, 518-519, 527-529 *(De officiis ministrorum)* ; S. Augustin, 608 *(De moribus)*, et 634-637. Dieu, **fin dernière**, 527-528

(S. Ambroise), béatitude de l'homme, 680 (S. Augustin). — **La loi**, 680 (S. Augustin). **Le devoir**, 527 (S. Ambroise).

110. **Les péchés.** — Les trois crimes irrémissibles d'après Tertullien, 233-234. Etude générale de la question, voir *La pénitence*. — Les *crimina mortalia* et les *culpæ mortales*, 206 (Origène); les *delicta graviora* et *leviora* de S. Ambroise, 133; les *crimina* et les *peccata* de S. Pacien. — Distinction définitive des péchés *mortels* et *véniels* par S. Augustin, 680. — Rémission des péchés : voir *La pénitence*.

B) LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE

111. **Les degrés de la perfection.** — Division classique — postérieure — des *trois voies*, 20-21. — Deux classes de chrétiens d'après les alexandrins, 173, 174, 177 (Clément); 193, 207 (Origène). Classifications diverses de S. Grégoire de Nysse, 417; Cassien, 582, 584, et surtout S. Augustin, 683.

112. **Le combat spirituel.** — Tendance des *Pères apostoliques*, 36; voir surtout la II^e^ Ep. de Clément, 77-78; voir aussi les deux voies dans Didaché, 44, et le pseudo-Barnabé, 76, ou Hermas, 90-91. — La littérature du II^e^ s., littérature de combat, 93. Epître à Diognète : la chair et l'esprit, 109. Le Christ (Pédagogue) est un général, 173 (Clément Al.). La lutte contre le démon et le monde : Peri-Archon, 191 (Origène). — Le combat, *conception monastique* de la vie spirituelle : 373 (S. Ephrem); 474 (S. Chrysostome); 496 (S. Nil); 497 (les moines orientaux); 578 (S. Jérôme); 582 (Cassien). S. Augustin, 684. — Lutte soutenue contre le *démon* ou les *vices*. (Voir ces mots). — Description poétique, par Prudence, 542-543.

113. **Le démon.** — L'ange tentateur d'après Hermas, 92; Origène (Peri-Archon), 191; S. Athanase (vie de S. Antoine), 343; les moines d'Orient, 498; et 581 (Cassien). Voir aussi S. Chrysostome, 465.

114. **Les vices capitaux.** — Classifications diverses : la voie de la mort d'après la Didaché, 44; les 12 vices, d'après Hermas, 84, 89. Division classique chez les moines : *huit vices*, 498. Voir encore 373 (S. Ephrem); 495 (Evagre); 496 (S. Nil); 580, 582 (Cassien). — S. Augustin insiste sur la triple concupiscence, 683, et en définitive, l'amour de soi, 683-684. Voir *la chute*.

115. **Les armes spirituelles.** — Les armes les plus recommandées : la prière, 499; le travail, 499; le jeûne, 499, 583; le renoncement, la pénitence, la mortification, 583. — S. Ambroise insiste sur *la virginité*, 529. (Voir ce mot). — *Sur l'étude* des Livres-Saints, voir S. Jérôme, 578, S. Augustin, 684; sur l'étude de la théologie, voir 396 (S. Basile). — Sur les *vertus chrétiennes*, voir III (A), LA THÉOLOGIE MORALE.

116. **Le monachisme.** — *En Orient :* vue d'ensemble, 487-500. Vie anachorétique, 491. Vie cénobitique : règles égyptiennes, 492-493; règle de S. Basile, 396, 401. *En Occident*, Cassien, 580; S. Augustin, 606. — *Ecrits monastiques :* Apophtegmes, 493 sq. Auteurs de traités : divers, 493-497; S. Basile, 400-401; S. Grégoire de Nysse, 417-418; S. Chrysostome, 461-462; S. Jérôme, 571-572; Cassien, 580-581; S. Augustin, 606, 636. — *Doctrine monastique :* vue d'ensemble, 497-500; S. Ephrem, 373; S. Athanase, 343; S. Basile, 396, 401; S. Grégoire de Nysse, 417; S. Chrysostome, 461-464, 474, 476; S. Isidore, 487; S. Ambroise, 529-

530; S. Jérôme, 578; Cassien, 581-586; S. Augustin, 606-607, 684. — *Vertus monastiques :* voir ci-dessus, LA THÉOLOGIE MORALE, et *L'esprit monastique.*

117. **L'esprit monastique.** — Caractère général : lutte, effort; voir ci-dessus, le *combat spirituel.* — Le *détachement* absolu, 461 (S. Chrysostome); 578 (S. Jérôme); 583 (Cassien); 606 (S. Augustin). — L'amour de la *solitude*, 207 (Origène). Voir tous les écrits monastiques. Sur la vie commune, voir *le monachisme* (vie cénobitique). — L'*austérité monastique :* 499, 578 (S. Jérôme); 583 (Cassien); 606 (S. Augustin). — Le *travail*, 499; erreur euchite, 292. S. Basile, 396; S. Jérôme, 578; S. Augustin, 606, 636, 684. — La prière : voir *esprit de prière.*

118. **L'esprit de prière.** — C'est l'âme du monachisme : 499, 583-586 (Cassien); S. Augustin : *le contemplatif*, 646-648; voir aussi 625-627, 668-670. Voir aussi Clément d'Al., 176. — Les *degrés de la prière* d'après Cassien, 583-584. — *Caractère* de la prière monastique, voir l'Introduction, 27. Voir *La prière.*

119. **La perfection chrétienne.** — Couronnement de l'ascèse : *descriptions diverses*, suivant les points de vue. — *La paix :* harmonie des trois éléments dans l'homme, 146 (S. Irénée); *Apatheia*, 177-178 (Clément Al.); 207 (Origène); 394 (Didyme); 500 (moines); 530 (S. Ambroise); 583 (Cassien); S. Augustin, 646 sq., 670. — *La charité :* porte Dieu, 178 (Clément Al.); unit à Dieu, 207 (Origène); vertu de Dieu, 582 (Cassien); fait jouir de Dieu, 605, 637, 682 (S. Augustin). — La *sagesse :* voir surtout Origène, 207; Didyme, 394; S. Augustin, 669. **La contemplation,** 668-670 et 646-648; voir aussi 500 (les moines); 585-586 (Cassien); 474 (S. Chrysostome). La *philosophie* (perfection spirituelle), 461, 472, 474. Voir 180 (Clément Al.). Sur la **gnose alexandrine,** voir 177-180. Sur l'intelligence des Ecritures, voir *Exégèse.* Effets de la sagesse : rectitude parfaite du jugement, 146 (S. Irénée). — *L'union à Dieu, au Christ :* S. Ignace, 69; Origène, 207; Didyme, 394; S. Ambroise, 529-530; S. Augustin, 668, 682, 685. Voir la *connaissance parfaite du Christ.* — *Soumission à l'Esprit-Saint*, 146 (S. Irénée); 669, 678 (S. Augustin); voir aussi 584 (Cassien). Sur **la spiritualité** (ou doctrine dogmatique et morale concernant la perfection), voir surtout II (D) LA GRACE; III (A) LA THÉOLOGIE MORALE; III (B) LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE.

120. **L'activité parfaite.** — L'*officium perfectum* de S. Ambroise, 527. — Perfection chrétienne et culture classique chez les Pères du IVe siècle 282 et 376; Cappadociens 434; S. Augustin 644. — Action et contemplation : voir surtout S. Ignace, 70; S. Athanase, 343-344; S. Chrysostome, 451; S. Augustin, 648, 679, 685.

C) PASTORALE. DISCIPLINE.

121. **Dignité sacerdotale.** — Sujet particulièrement développé dans S. Ephrem, 373; S. Grégoire de Nazianze, 410-411; S. Chrysostome, 463-464; S. Jérôme, 571-572. Voir *Ordre.*

122. **Devoirs du sacerdoce.** — Devoirs de l'évêque d'après S. Ignace, 65; Didascalie, 276; S. Jean Chrysostome, 463-464; S. Ambroise, 528 (*De officiis*, destiné aux clercs); S. Augustin, 643 (lettres diverses). — Sur la formation des apôtres par le Christ, voir Origène, 194.

123. **La prédication.** —Qualités requises de celui qui veut parler de Dieu, 409-410 (S. Grégoire de Naz.). Lois de l'éloquence chrétienne, d'après S. Chrysostome, 463-464, et S. Augustin, 637, 642. Voir aussi 529 (S. Ambroise). Grands modèles : S. Basile, 400; S. Grégoire de Naz., 409; S. Grégoire de Nysse, 418; S. J. Chrysostome, 469-471; S. Ambroise, 509-510; S. Augustin, 641-642. Voir *Homélies.*

124. **Œuvres disciplinaires.** — Principales œuvres disciplinaires signalées : la *Didaché*, 42 sq.; la *Tradition apostolique*, 215-216; la *Didascalie*, 276; diverses collections de *canons*, 361-362; les *Constitutions apostoliques*, 363-364. Lettres de Pères orientaux dites *Epîtres canoniques :* 267 (S. Pierre d'Alex.); 272 (S. Grégoire le Th.); 404 (S. Basile); 418 (S. Grégoire de Nysse). *Lettres décrétales* des papes, 503-507. Cinq pseudo-décrétales, 52-53.

IV. — INDEX ALPHABÉTIQUE DE LA TABLE DOCTRINALE [1].

A

Activité parfaite, n. 120.
Adoptianisme, n. 32.
Aloges, n. 37.
Anges, n. 40.
Antéchrist, n. 91.
Antidicomarianites, n. 33.
Apollinarisme, n. 33.
Apologétique, I. D, page 707.
Apologétique au IIIe s., n. 27.
Apologétique au IVe s., n. 28.
Apologétique contre les Juifs, n. 29.
Apologistes, n. 26.
Apostasie, n. 100.
Apostolicité de l'Eglise, n. 78.
Arianisme, n. 32.
Armes spirituelles, n. 115.
Ascétique (Théologie), III. B, p. 720.
Augustinisme, n. 8.
Austérité chrétienne, n. 102.

B

Baptême, n. 84.
Bonté de Dieu, n. 39.

C

Canon des Ecritures, n. 11.
Capitaux (Vices), n. 114.
Catholicité de l'Eglise, n. 76.
Charité, 97, n. 106.
Christ, II. C, page 711.
Chute de l'homme, n. 63.
Ciel, n. 92.
Clercs (Devoirs des), n. 81.
Codes de morale chrétienne (Premiers petits), n. 96.
Combat spirituel, n. 112.
Commentaires de l'Ecriture, n. 16.
Communication des idiomes, n. 51.
Conciles, n. 24.
Confirmation, n. 85.
Connaissance de Dieu, n. 38.
Connaissance du Christ, n. 56.
Consubstantialité, n. 46.
Contemplation, n. 119.
Controverse, I. D, page 707.
Controversistes, n. 30.
Corps (Résurrection des), n. 91.
Création, n. 40.
Culte, n. 59.

D

Degrés de la perfection, n. 111.
Démon, n. 113.
Devoir, n. 109.
Devoirs des clercs, n. 81.
Devoirs du sacerdoce, n. 122.
Dieu, II. A, page 709.
Dignité sacerdotale, n. 121.
Disciplinaires (œuvres), n. 124.
Discipline de l'Eglise, n. 81.

[1] Les **chiffres** renvoient aux **numéros** de la Table doctrinale précédente, et non à la page, *sauf indication contraire.*

Divinité du Christ, n. 49.
Docétisme, n. 33.
Doctrine, n. 1.
Dogme, n. 2.
Donatisme, n. 34.
Données générales, *I. A*, page 704.

E

Ecoles, n. 8.
Ecriture Sainte, *I. B*, page 705.
Ecritures, source de la doctr., n. 10.
Eglise, *II. E*, page 714.
Eglise, distributr. de la grâce, n. 74.
Eglise enseignante, n. 73.
Eglise (l') et l'Etat, n. 82.
Eglise romaine, n. 79.
Encratisme, n. 35.
Enfer, n. 93.
Erreurs doctrinales, *I. E*, page 707.
Espérance, n. 97.
Esprit dans l'homme, n. 65.
Esprit de prière, n. 118.
Esprit monastique, n. 117.
Esprit-Saint, n. 47.
Etat (l'Eglise et l'), n. 82.
Etat de mariage, n. 104.
Etat primitif de l'homme, n. 62.
Eucharistie, n. 86.
Euchites, n. 35.
Evêques, n. 22.
Exégèse, n. 13.
Extrême-Onction, n. 88.

F

Fin dernière, n. 109.
Fin des temps, n. 91.
Fins dernières, *II. G*, page 717.
Foi (Données patristiques relatives à la), *II*, page 709.
Foi (Vertu de), n. 97.
Fonctions du Christ, n. 55.
Fruits de la Rédemption, n. 54.

G

Gnose alexandrine, n. 119.
Gnosticisme, n. 31.
Grâce, *II. D*, page 713.
Grâce actuelle, n. 67.
Grâce sanctifiante, n. 66.
Grâces extraordinaires, n. 69.
Grâces supérieures, n. 68.
Grâce (l'Eglise distributr. de la), n. 74.

H

Hiérarchie ecclésiastique, n. 72.
Homélies, n. 15.
Homme, n. 60.
Homme-Dieu, n. 51.
Humanité du Christ, n, 50.

I

Impassibilité divine, n. 39.
Incarnation, n. 52.
Initiation chrétienne, n. 83.
Introduction à la Théologie (Données patristiques d') I, page 704.

J

Judéo-christianisme, n. 33.
Jugements, n. 91.

L

Laxisme, n. 35.
Liberté de l'homme, n. 61.
Loi, n. 109.
Luciférianisme, n. 34.

M

Magistère de l'Eglise, n. 19.
Manichéisme, n. 31.
Marcionisme, n. 31.
Mariage, n. 90.
Mariage (Etat de), n. 104.
Marie, n. 57.
Martyre, n. 99.
Mensonge, n. 107.
Millénarisme, n. 36.
Mithraïsme, n. 31.
Modalisme, n. 32.
Modestie, n. 105.
Monachisme, n. 116.
Monarchianisme, n. 32.
Monastique (Esprit), n. 117.
Montanisme, n. 35, 36.
Morale, n. 3.
Morale (Théologie) III. A, page 718.
Morale (Traités génér. de), n. 109.
Morale chrétienne (Premiers petits codes de), n. 96.
Morale patristique en général, n. 95.
Moralisme, n. 4.
Mysticisme, n. 70.
Mystique (Théologie), n. 70.

N

Néo-platonisme, n. 31.
Nestorianisme, n. 33.
Noms du Christ, n. 55.
Notes mystiques de l'Eglise, n. 71.
Novatianisme, n. 34.

O

Ordre, n. 89.
Origénisme, n. 36.
Origines de la théologie, n. 7.

P

Panégyristes, n. 58.
Parousie, n. 91.
Pastorale, *III. C*, page 721.
Patience, n. 101.
Patriarcats, n. 80.
Patripassianisme, n. 32.
Patrologie, n. 25.
Péché, n. 110.
Péché originel, n. 63.
Pélagianisme, n. 35.
Pénitence, n. 87.
Pères, n. 25.
Perfection (Les degrés de la), n. 111.
Perfection chrétienne, n. 119.
Personnes (Les Trois), n. 43.
Philosophie, n. 9.
Photinisme, n. 32.
Pneumatomaques, n. 32.
Prédestination, n. 32.
Prédication, n. 123.
Prière, n. 98.
Prière (Esprit de), n. 118.
Priscillianisme, n. 31.
Providence, n. 41.
Purgatoire, n. 94.

Q

Quartodécimans, n. 37.

R

Rédemption, n. 53, 54.
Réparation, n. 64.
Résurrection des corps, n. 91.
Rites, n. 21.
Romaine (Eglise), n. 79.

S

Sabellianisme, n. 32.
Sacerdoce (Devoirs du), n. 122.
Sacerdotale (Dignité), n. 121.
Sacrements, *II. F*, page 716.
Sacrements en général, n. 83.
Sagesse de Dieu, n. 39.
Saint-Esprit, n. 47.
Sainteté, note de l'Eglise, n. 75.
Saints, n. 58.
Semi-pélagianisme, n. 35.
Sens bibliques, n. 13.
Siège apostolique, n. 23.
Simplicité divine, n. 39.
Sommes de théologie (Ières), n. 6.
Spiritualité, n. 119.
Spirituel (Combat), n. 112.
Spirituelles (armes), n. 115.
Subordinatianisme, n. 45.
Symboles, n. 20.
Syncrétisme religieux, n. 31.

T

Tendances doctrinales, n. 8.
Texte des Ecritures, n. 12.
Théologales (Vertus), n. 97.
Théologie, n. 5.
Théologie (Origines de la), n. 7.
Théologie ascétique, *III. B*, page 720.
Théologie morale, *III. A*, page 718.
Théologie mystique, n. 70.
Tradition, *I. C*, page 706.
Tradition chez les Pères, n. 17.
Tradition orale, n. 18.
Traités généraux de morale, n. 109.
Trinité. *II. B*, page 710.
Trinité, n. 48.

U

Unitarisme, n. 32.
Unité de Dieu, n. 39.
Unité de l'Eglise, n. 77.

V

Valeur de l'Ecriture, n. 14.
Verbe, n. 44.
Vérité, n. 107.
Vérité de Dieu, n. 39.
Vertu, n. 108.
Vertus théologales, n. 97.
Vicariat, n. 80.
Vices capitaux, n. 114.
Vie chrétienne (Données patristiques relatives à la), *III*, page 718.
Virginité, n. 103.

TABLE DES MATIÈRES DU Ier VOLUME

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. . . . . xvii-xxiii.

I. — Collections récentes de textes patristiques . . xvii.
II. — Collections d'études diverses . . . . . xviii.
A. — Collections de Monographies en volumes séparés . xviii.
B. — Les Dictionnaires ou Encyclopédies . . . xviii.
C. — Les Revues . . . . . xix.
III. — Répertoires et Enchiridia . . . . . xix.
IV. — Notices biographiques et littéraires . . . . xx.
V. — Ouvrages consacrés à l'histoire des doctrines . . xxi.
A. — Ouvrages généraux récents d'histoire des dogmes . xxi.
B. — Etudes générales sur des points particuliers . . xxii.

INTRODUCTION. 1-29

I. — Notion générale de la Patrologie 1
II. — Objet de la Patrologie 4
III. — Méthode générale et division 6
A. — Méthode générale 6
B. — Division générale de la Patrologie 6
C. — Subdivisions de la Patrologie proprement dite . . 8
IV. — Importance de l'étude des Pères 9
V. — Les textes des Pères — Les collections anciennes . . 12
VI. — Etudes sur les Pères 14
A. — Etudes biographiques et littéraires 14
B. — Etudes d'histoire des dogmes 16
VII. — Notions élémentaires de théologie mystique . . . 19
A. — La Mystique en général 19
B. — La contemplation 22
C. — La méditation contemplative 25
D. — Avantage de ces distinctions 27

LIVRE PREMIER.

LES ORIGINES DE LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE.

(Première période : Ier, IIe et IIIe siècles).

PREMIÈRE PARTIE.

LES PÈRES APOSTOLIQUES

CHAPITRE I. — Les Pères Apostoliques en général . 31-36

I. — Caractère des écrits *dits* apostoliques 31
II. — Doctrine des écrits apostoliques. 33

A. — La doctrine trinitaire et christologique 33
B. — L'Eglise 35
C. — La morale 35

CHAPITRE II. — Le Symbole des Apôtres . . . 37-42

I. — Autorité et texte du symbole des Apôtres 37
II. — Histoire du symbole en Occident — Ses origines . . 38
III. — Le symbole des Apôtres en Orient 41

CHAPITRE III. — La Didaché 42-50

I. — Histoire de la Didaché 42
II. — Analyse de la Didaché 43
A. — La catéchèse morale 43
B. — L'instruction liturgique 44
C. — Ordonnance disciplinaire 44
D. — Epilogue : la Parousie 45
III. — Doctrine de la Didaché 45
A. — Dogme et morale 45
B. — Les fonctions ecclésiastiques 46
C. — Les sacrements 48
D. — La Parousie 50

CHAPITRE IV. — Saint Clément de Rome . . . 51-60

I. — Vie et œuvres de saint Clément 51
A. — Vie 51
B. — Œuvres 52
II. — L'épître aux Corinthiens 54
A. — Composition 54
B. — Analyse 55
III. — Enseignements de l'épître 56
A. — Hiérarchie ecclésiastique 56
B. — La primauté romaine 58
C. — La vie spirituelle 59

CHAPITRE V. — Saint Ignace d'Antioche . . . 60-70

I. — Vie de saint Ignace 60
II. — Œuvres de saint Ignace 62
A. — Collections de ses épîtres 62
B. — Contenu de ces épîtres 63
C. — Style de saint Ignace 64
III. — Doctrine des épîtres de saint Ignace 64
A. — Constitution hiérarchique de l'Eglise 64
B. — Les privilèges de l'Eglise romaine 66
C. — La christologie 67
D. — La vie spirituelle 69

CHAPITRE VI. — Saint Polycarpe. — Les Presbytres. Papias 71-75

I. — Saint Polycarpe. — Epître aux Philippiens. — Actes de son martyre 71

II. — Les Presbytres 72
III. — Papias 73

CHAPITRE VII. — Divers écrits pseudépigraphes . 75-79

I. — L'épître dite de saint Barnabé 75
II. — Homélie dite IIe épître de saint Clément . . . 77
III. — Deux lettres aux vierges 78

CHAPITRE VIII. — Hermas 80-92

I. — Hermas et son œuvre 80
II. — Analyse du Pasteur 82
A. — Visions 83
B. — Préceptes 83
C. — Similitudes 84
III. — La doctrine du Pasteur 85
A. — Etat de la pénitence ecclésiastique au IIe siècle . . 85
B. — Les enseignements d'Hermas sur la pénitence . . 87
C. — Autres points doctrinaux 90

DEUXIÈME PARTIE.

LES PÈRES DE LA FIN DU IIe SIÈCLE

CHAPITRE I. — Le milieu historique, social et intellectuel 93-103

I. — L'Eglise et l'Etat païen 93
II. — Le judéo-christianisme 95
III. — Le gnosticisme 96
A. — Nature 96
B. — Synthèse doctrinale du gnosticisme. 97
C. — Histoire du gnosticisme 98
D. — Le marcionisme 100
IV. — Le montanisme 101
V. — Le millénarisme 102
VI. — L'encratisme 102

CHAPITRE II. — Les premiers Apologistes du IIe siècle 103-109

I. — Les Apologistes en général 103
II. — Quadratus 106
III. — Aristide 106
IV. — Ariston de Pella 107
V. — Epître à Diognète 108

CHAPITRE III. — Saint Justin 109-124

I. — Vie de saint Justin. — Son caractère 110
II. — Œuvres de saint Justin 112
A. — Vue d'ensemble sur ses œuvres 112
B. — Le Dialogue avec Tryphon 113
C. — Les Apologies 114

III. — Doctrine de saint Justin 115
A. — Saint Justin philosophe 115
B. — Le théologien 119
C. — Le docteur de l'Église catholique 122

CHAPITRE IV. — Les derniers Apologistes du IIe siècle 124-132

I. — Tatien 124
II. — Athénagore 126
III. — Saint Théophile d'Antioche 128
IV. — Apologistes orientaux dont les œuvres sont perdues ou secondaires 129
V. — Minucius Félix 130

CHAPITRE V. — Les controversistes du IIe siècle . 133-135

I. — Les controversistes en général 133
II. — Les principaux controversistes du IIe siècle . . . 133

CHAPITRE VI. — Saint Irénée 135-147

I. — Vie de saint Irénée. — Son caractère 135
II. — Œuvres de saint Irénée 138
III. — La Doctrine de saint Irénée 140
A. — Règle de la foi 141
B. — Trinité 143
C. — Christologie 143
D. — La spiritualité chrétienne 145
E. — Les fins dernières 146

CHAPITRE VII. — Divers écrits secondaires . . . 147-150

I. — Lettres diverses 147
II. — Epitaphes d'Abercius et de Pectorius 148
III. — Le Canon de Muratori 149

CHAPITRE VIII. — Littérature apocryphe chrétienne . 150-158

I. — La littérature apocryphe en général 150
II. — Evangiles apocryphes 153
A. — Evangiles perdus 153
B. — Evangiles de l'enfance 154
C. — Evangiles concernant la mort de Jésus, de Marie et de saint Joseph 155
III. — Actes apocryphes 156
IV. — Epîtres et apocalypses apocryphes 157
A. — Les Epîtres apocryphes 157
B. — Les Apocalypses apocryphes 158

TROISIÈME PARTIE.

LES PÈRES DU IIIe SIÈCLE.

CHAPITRE I. — Le milieu historique, social et intellectuel 159-169

I. — Le milieu historique — Vue d'ensemble 159
II. — Essais de rénovation du paganisme 160
A. — Les cultes orientaux 160
B. — Le néoplatonisme 161
C. — Le manichéisme 163
III. — Le milieu doctrinal chrétien — La question trinitaire 164
IV. — Erreurs concernant la Trinité 166
A. — Le modalisme 166
B. — L'adoptianisme 167

CHAPITRE II. — Clément d'Alexandrie 169-183

I. — Vie et caractère — L'Ecole d'Alexandrie 169
II. — Ecrits de Clément d'Alexandrie 172
A. — Les Hypotyposes — Le " Quis dives salvetur " . . 172
B. — Le Protreptique 172
C. — Le Pédagogue 173
D. — La trilogie de Clément 174
E. — Stromates 174
III. — Doctrine de Clément d'Alexandrie 176
A. — Doctrine morale et mystique 177
B. — La théologie dans Clément d'Alexandrie . . . 180

CHAPITRE III. — Origène 183-210

ARTICLE I. — VIE ET ŒUVRES 183
I. — Vie et caractère d'Origène 183
II. — Œuvres d'Origène 186
A. — Les travaux scripturaires 187
B. — Les œuvres extra-scripturaires 189

ARTICLE II. — MÉTHODE DOCTRINALE D'ORIGÈNE . . . 192
I. — Tendance mystique 192
II. — La foi et la raison dans la méthode d'Origène . . 195
A. — L'attachement à la foi et à la tradition . . . 195
B. — La philosophie 196
III. — L'exégèse d'Origène 197
A. — Principes de l'exégèse origéniste 197
B. — Avantages et dangers 200

ARTICLE III. — DOCTRINE D'ORIGÈNE 201
I. — La théologie d'Origène en général 201
II. — Les points saillants de la théologie d'Origène . . 202

A. — Points faibles 202
B. — Autres points de la théologie 204
III. — La doctrine spirituelle. 206
A. — La mystique 206
B. — L'ascèse 207
IV. — L'origénisme 208
A. — La genèse de l'origénisme 208
B. — Les controverses origénistes 209

CHAPITRE IV. — Saint Hippolyte 211-219

I. — Personne de saint Hippolyte — Ses œuvres . . . 211
A. — Sources de la vie de saint Hippolyte 211
B. — Œuvres exégétiques et polémiques 212
C. — Polémique personnelle 213
D. — Autres œuvres diverses 214
II. — Doctrine d'Hippolyte — Edit de Calliste 216
A. — Doctrine trinitaire 216
B. — Doctrine pénitentielle 217

CHAPITRE V. — Tertullien 220-239

I. — Vie et caractère de Tertullien 220
A. — Vie 220
B. — Caractère 222
II. — Œuvres de Tertullien 223
Liste chronologique des œuvres 223
A. — Œuvres apologétiques 224
B. — Œuvres de controverse 226
C. — Œuvres de morale et de discipline 229
D. — Œuvres traitant de la discipline sacramentaire . 231
III. — Synthèse doctrinale 235
A. — Le théologien en général. 235
B. — Le théologien catholique 236
C. — Le théologien montaniste 239

CHAPITRE VI. — Novatien 239-243

I. — Novatien catholique 239
II. — Le novatianisme. 242

CHAPITRE VII. — Saint Cyprien 244-257

I. — La Vie et les œuvres jusqu'au milieu de l'épiscopat . 244
A. — Avant l'épiscopat 244
B. — Début de l'épiscopat (249-251) 245
II. — Les luttes de l'épiscopat (251-258) et les œuvres de ce temps 247
A. — De la pénitence — De l'Unité de l'Eglise . . . 247
B. — Relations avec Rome — Initiatives diverses . . . 248
C. — La controverse baptismale 249
III. — Doctrine de Saint Cyprien 252

A. — Vue d'ensemble sur les œuvres et la doctrine . . . 252
B. — L'Eglise 252
C. — Les sacrements 255
D. — La doctrine morale 257

CHAPITRE VIII. — Derniers écrivains occidentaux . 258-264

I. — Commodien 258
II. — Arnobe l'Ancien 259
III. — Lactance 260
IV. — Saint Réticius d'Autun 263
V. — Saint Victorin de Pettau 263

CHAPITRE IX. — Les derniers auteurs orientaux du III^e siècle 264-275

I. Saint Denys d'Alexandrie 264
A. — Vie et œuvres 264
B. — Doctrine 266
II. — Derniers auteurs alexandrins du III^e siècle . . . 267
A. — Au Didascalée 267
B. — Hors du Didascalée 267
III. — Les auteurs syriens 268
A. — En Palestine 268
B. — A Antioche 269
IV. — Auteurs asiates 271

CHAPITRE X. — Ecrits anonymes du III^e siècle . . 275-279

I. — Ecrits anonymes orientaux 275
A. — *De recta in Deum fide* 275
B. — La Didascalie des Apôtres 276
II. — Ecrits anonymes occidentaux 277
III. — Les Actes des Martyrs 277

LIVRE DEUXIÈME.

LE GRAND SIÈCLE PATRISTIQUE.

(Deuxième période : De 300 à 430).

Introduction 281-298

I. — Vue d'ensemble — Division et caractères de la littérature patristique au IV^e siècle 281
II. — Le milieu social et intellectuel 283
A. — L'Eglise et l'Etat 283
B. — Le fractionnement de l'empire et l'unité chrétienne . 284
C. — La société chrétienne 285
III. — Les Hérésies au IV^e siècle 285
A. — Erreurs trinitaires et christologiques 285
B. — Autres erreurs 286

IV. — Tendances doctrinales — Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche 286
A. — L'Ecole d'Alexandrie 287
B. — L'Ecole d'Antioche 288
C. — L'Ecole traditionaliste 290
V. — Progrès doctrinaux au IV^e siècle 290
A. — Le dogme 290
B. — La théologie 291
VI. — Développement de la doctrine concernant le Siège apostolique 293
A. — Etat de la question 293
B. — Les patriarcats 294
C. — La doctrine du Siège apostolique 296

PREMIÈRE PARTIE.

LES DÉBUTS DU GRAND SIÈCLE PATRISTIQUE.

(De 300 à 360 environ)

CHAPITRE I. — Introduction — L'arianisme . . . 299-308

I. — Les controverses ariennes 299
A. — Sous Constantin 299
B. — Sous Constance II et Constant 300
C. — Sous Constance II seul empereur 301
D. — Après Constance II — Le triomphe de la foi nicéenne . 302
II. — Arius et ses premiers partisans 302
A. — Arius 302
B. — Eusèbe de Nicomédie — Astérius de Cappadoce . . 304
III. — Principaux représentants des partis ariens . . . 305
A. — Les anoméens 305
B. — Les homéens 306
C. — Homéousiens ou semi-ariens 306
D. — Historiens ariens 308

CHAPITRE II. — Eusèbe de Césarée 309-317

I. — Vie et caractère d'Eusèbe 309
A. — La vie 309
B. — Le caractère 311
II. — Les Œuvres d'Eusèbe 312
A. — Travaux historiques 312
B. — Travaux scripturaires 314
C. — Les écrits apologétiques et théologiques . . . 315
D. — Discours et lettres 316

CHAPITRE III. — Principaux défenseurs de la foi nicéenne 317-325

I. — En Orient 317
A. — Saint Alexandre d'Alexandrie 317
B. — Saint Eustathe d'Antioche 318
C. — Marcel d'Ancyre 320

II. — En Occident 320
A. — Défenseurs orthodoxes 321
B. — Lucifer de Cagliari et ses partisans 322
C. — Le pape Libère 323

CHAPITRE IV. — Saint Athanase 326-344

I. — Vie de Saint Athanase — Son caractère 326
A. — La vie sous Constantin. Les débuts de l'épiscopat . . 326
B. — Vie de saint Athanase sous Constance II . . . 328
C. — Dernières années 331
D. — Caractère de saint Athanase 332
II. — Œuvres de saint Athanase. 334
A. — Œuvres de combat 334
B. — Traités doctrinaux 335
C. — Exégèse et spiritualité 336
D. — Lettres 337
E. — Ecrits douteux ou apocryphes. 338
III. — Doctrine de saint Athanase 339
A. — Doctrine en général 339
B. — Points fondamentaux de sa doctrine 340
C. — Spiritualité 342

CHAPITRE V. — Saint Hilaire de Poitiers . . . 344-353

I. — Vie et caractère 344
II. — Œuvres 347
A. — Ecrits concernant les controverses ariennes . . . 347
B. — Autres écrits de saint Hilaire 349
III. — Doctrine sur saint Hilaire 350
A. — Doctrine en général 350
B. — Doctrine sur la Trinité 351
C. — Christologie 352

CHAPITRE VI. — Saint Cyrille de Jérusalem et autres auteurs divers. Anonymes 354-364

I. — Saint Cyrille de Jérusalem 354
A. — Vie et autorité doctrinale 354
B. — Les Catéchèses et leur enseignement sacramentaire . 356
II. — Auteurs divers — Adversaires du manichéisme . . 359
III. — Ecrits disciplinaires anonymes 361
A. — Collections de canons 361
B. — Grandes compilations canoniques 363

CHAPITRE VII. — Saint Ephrem et la littérature syriaque au IV^e^ siècle 365-375

I. — La littérature syriaque avant saint Ephrem . . . 365
A. — Auteurs antérieurs au IV^e^ siècle 365
B. — Débuts du IV^e^ siècle. — Aphraate 366

II. — Saint Ephrem 368
A. — Vie et caractère de saint Ephrem 368
B. — Les œuvres de saint Ephrem 370
C. — La doctrine de saint Ephrem 372
III. — La littérature syriaque catholique après saint Ephrem . 375

DEUXIÈME PARTIE.

L'APOGÉE DU GRAND SIÈCLE PATRISTIQUE.

(De 361 à 430)

CHAPITRE I. — Vue d'ensemble. — Erreurs combattues 376-383
I. — Vue d'ensemble 376
A. — Caractère général 376
B. — Division de la IIe Partie 378
II. — Le donatisme et le pélagianisme 379
A. — Le donatisme 379
B. — Le pélagianisme 381

SECTION PREMIÈRE.

CHAPITRE II. — Saint Epiphane 384-389
I. — Vie et caractère de saint Epiphane 384
A. — Sa vie 384
B. — Le caractère 386
II. — Œuvres et doctrine de saint Epiphane 387
A. — Les œuvres 387
B. — La doctrine 388

CHAPITRE III. — Didyme l'Aveugle 389-394
I. — Vie et caractère 389
II. — Les œuvres 391
A. — Exégèse 391
B. — Œuvre théologique 391
III. — La doctrine 392
A. — La théologie 392
B. — La spiritualité 393

CHAPITRE IV. — Les Pères Cappadociens . . . 395-435
ARTICLE I. — SAINT BASILE. VIE ET ŒUVRES 395
I. — Vie de saint Basile. Son caractère 395
A. — Avant l'épiscopat 395
B. — L'épiscopat 397
C. — Le caractère 399
II. — Œuvres de saint Basile 400
A. — Œuvres ascétiques 400
B. — Œuvres oratoires 402
C. — Œuvres dogmatiques 403
D. — Correspondance 403

ARTICLE II. — SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE. VIE ET ŒUVRES. 404
I. Vie et caractère 404
A. — Vie jusqu'à l'épiscopat de Constantinople . . . 404
B. — L'évêque de Constantinople 406
C. — Le caractère de saint Grégoire 408
II. — Œuvres de saint Grégoire de Nazianze 409

ARTICLE III. — SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE. VIE ET ŒUVRES . 412
I. — Vie et caractère 412
A. — La vie 412
B. — Caractère 413
II. — Œuvres de saint Grégoire de Nysse 414
A. — Ecrits théologiques 414
B. — Œuvres scripturaires 416
C. — Œuvres ascétiques 417
D. — Discours et Lettres 418

ARTICLE IV. — SAINT AMPHILOQUE D'ICONIUM 419

ARTICLE V. — DOCTRINE DES CAPPADOCIENS 420
I. — Les sources de la doctrine des Cappadociens . . . 420
A. — L'Ecriture 421
B. — La tradition 421
II. — La Trinité 423
A. — L'οὐσία et l'ὑπόστασις 423
B. — L'ὁμοούσιος 424
C. — Le Saint-Esprit 425
III. — Le Christ 427
A. — Doctrine christologique 427
B. — Doctrine sotériologique 427
IV. — L'Eglise 428
V. — La grâce et les sacrements. 430
A. — La grâce 430
B. — Les sacrements 432
VI. — La vie chrétienne 433
VII. — Eschatologie 435

CHAPITRE V. — Apollinaire de Laodicée . . . 436-440
I. — Vie d'Apollinaire. — Son œuvre catholique . . . 436
II. — L'erreur d'Apollinaire. — Sa condamnation . . . 437
III. — L'Apollinarisme : synthèse doctrinale. La secte. . . 439

CHAPITRE VI. — Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. 441-448
I. — Diodore de Tarse 441
II. — Théodore de Mopsueste 443
A. — Vie de Théodore. Controverses à son sujet après sa mort 443
B. — L'exégèse de Théodore de Mopsueste 445
C. — La théologie de Théodore 447

CHAPITRE VIII. — Saint Jean Chrysostome . . . 449-482

ARTICLE I. — VIE ET CARACTÈRE 449
I. — La vie jusqu'à l'épiscopât 449
A. — La formation. Le moine 449
B. — Le prêtre d'Antioche 451
II. — L'épiscopat à Constantinople 454
A. — Action pastorale 454
B. — Crises diverses 455
III. — L'exil. Le caractère de saint Jean Chrysostome. . . 457
A. — L'exil 457
B. — Le caractère de saint Jean Chrysostome . . . 459

ARTICLE II. — LES ŒUVRES DE SAINT JEAN CRYSOSTOME . . 461
I. — Les œuvres non oratoires 461
A. — Concernant la vie religieuse 461
B. — Le traité sur le Sacerdoce 463
C. — Ecrits divers sur l'éducation et la chasteté . . . 464
D. — Ecrits défendant la religion ou la Providence. . . 465
E. — Lettres 465
II. — Les œuvres oratoires 466
A. — Les sermons 466
B. — Les homélies 468
III. — L'Orateur. — Genre de son éloquence 469

ARTICLE III. — DOCTRINE DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME . . 472
I. — Le docteur. 472
II. — Le moraliste 474
III. — Doctrine sur la grâce, les sacrements et l'Eglise . . 477
A. — La grâce 477
B. — Les sacrements 478
C. — L'Eglise 481

CHAPITRE VIII. — Auteurs secondaires orientaux. Evêques et moines 482-487

I. — Evêques, amis ou adversaires de saint Jean Chrysostome. 482
II. — Autres évêques théologiens ou exégètes 483
III. — Evêques philosophes 484
IV. — Moines exégètes 486

CHAPITRE IX. — Le monachisme oriental . . . 487-500

I. — Le monachisme en général. — Historiens des moines . 487
A. — Vue d'ensemble 487
B. — Vies des Pères du Désert 488
C. — Palladius 489
II. — Les législateurs du monachisme 490
A. — Vie anachorétique 491
B. — Vie cénobitique 492
III. — La littérature ascétique 493

IV. — Doctrine ascétique. — Brève synthèse 497
A. — Le combat spirituel 497
B. — Les armes 499
C. — Les victoires 499

SECTION DEUXIÈME.

CHAPITRE X. — Les Papes 501-507
I. — Saint Damase 501
II. — Les premières Décrétales des papes au IVe siècle . . 503
III. — Ecrits des premiers papes du Ve siècle 504
A. — Saint Innocent I 504
B. — Successeurs de saint Innocent I 506

CHAPITRE XI. — Saint Ambroise 508-534
I. — Vie de saint Ambroise : son action politique . . . 508
A. — Avant l'épiscopat 508
B. — Episcopat : l'action pastorale 509
C. — Episcopat : l'action politique 511
D. — Caractère 515
II. — Les œuvres. 516
A. — Œuvres scripturaires 516
B. — Œuvres de morale 518
C. — Œuvres dogmatiques 520
D. — Ecrits divers 521
III. — Doctrine de saint Ambroise 522
A. — Le docteur de l'indépendance et de l'unité de l'Eglise . 522
B. — Saint Ambroise moraliste 526
C. — Saint Ambroise théologien 531

CHAPITRE XII. — Les poètes chrétiens 534-544
I. — La poésie chrétienne en Italie 534
II. — La poésie chrétienne en Gaule 536
A. — Auteurs divers 536
B. — Saint Paulin de Nole 538
III. — La poésie chrétienne en Espagne. Prudence . . . 540

CHAPITRE XIII. — Historiens et Chroniqueurs. Rufin. 545-555
I. — Sulpice-Sévère 545
II. — Paul Orose 546
III. — Rufin 548
A. — Vie de Rufin. — La controverse origéniste . . . 548
B. — Œuvres de Rufin 551
IV. — Documents historiques divers 553
A. — Récits de pèlerinages 553
B. — Le Chronographe de l'an 354 554
C. — Autres œuvres de chronographie 554

CHAPITRE XIV. — Saint Jérôme 555-578

I. — Vie et caractère 555
A. — La préparation 556
B. — Le solitaire de Bethléem. — Travaux et controverses . 558
C. — Caractère de saint Jérôme 564
II. — Œuvres de saint Jérôme 565
A. — Travaux sur le texte de l'Ecriture 565
B. — Etudes scripturaires. 566
C. — Autres œuvres diverses 570
III. — Doctrine de saint Jérôme 572
A. — Le docteur; son autorité 572
B. — Quelques points spéciaux de sa doctrine . . . 576

CHAPITRE XV. — Cassien 579-588

I. — Vie et œuvres de Cassien 579
A. — La vie 579
B. — Les œuvres 580
II. — Doctrine spirituelle 581
A. — Doctrine sur la perfection en général 582
B. — Doctrine sur la prière 583
III. — Doctrine sur la grâce 586

CHAPITRE XVI. — Théologiens et polémistes secondaires. 588-596

I. — Nicétas de Rémésiana 588
II. — Contemporains de saint Ambroise en Italie . . . 589
A. — Evêques célèbres 589
B. — L'Ambrosiaster 590
III. — Saint Pacien 591
IV. — Priscillien. Ses partisans, ses adversaires . . . 591
V. — Saint Optat de Milève 593
VI. — Amis et disciples de saint Augustin en Afrique . . . 595

CHAPITRE XVII. — Saint Augustin 597-697

ARTICLE I. — VIE ET ŒUVRES DE CONTROVERSE 599
I. — Vie jusqu'au baptême (354-387) 599
A. — La déchéance 600
B. — La voie du retour 601
C. — Le néophyte 603
II. — Vie après le baptême (387-430). Aperçu général . . 605
III. — Lutte contre le manichéisme 607
IV. — Lutte contre le donatisme 609
V. — Lutte contre le pélagianisme 614
A. — I^re^ Phase (411-418) 614
B. — II^e^ Phase (419-430) 617
VI. — Dernières années. Mort de saint Augustin . . . 621

ARTICLE II. — ŒUVRES NON POLÉMIQUES 622
I. — Les Confessions 622
II. — Dialogues philosophiques 624
III. — Œuvres apologétiques et théologiques 627
A. — Ecrits sur les fondements de la religion 628
B. — Traité de la Trinité 629
C. — La Cité de Dieu 632
D. — L'Enchiridion et les œuvres de morale 634
IV. — Œuvres pastorales. Exégèse. Prédication 637
A. — Œuvres d'ordre théorique 637
B. — Exégèse 638
C. — Prédication 640
V. — Lettres — Rétractations — Apocryphes 642
ARTICLE III. — LE DOCTEUR 644
I. — L'homme et le saint 644
A. — L'homme 644
B. — Le contemplatif 646
C. — L'optimisme de saint Augustin 648
II. — La méthode doctrinale de saint Augustin 649
A. — L'autorité 649
B. — La raison 650
C. — Le cœur 651
III. — La théologie augustinienne 652
A. — Notion de la théologie 652
B. — Caractères 653
ARTICLE IV. — LA DOCTRINE. 655
I. — Dieu. L'Homme-Dieu 655
A. — Existence et nature 655
B. — La doctrine trinitaire 657
C. — L'œuvre de Dieu 658
D. — L'Homme-Dieu 659
II. — L'homme. La grâce 661
A. — L'homme 661
B. — La justification. La grâce sanctifiante 663
C. — La grâce actuelle 664
D. — Les grâces mystiques 668
III. — La prédestination 670
A. — Exposé sommaire. Difficultés 671
B. — Le point de vue augustinien 672
C. — Avantages et inconvénients 676
IV. — La morale et l'ascétique 677
A. — Le moralisme de Saint Augustin 677
B. — Eléments fondamentaux de la morale augustinienne . 680
C. — L'ascétique augustinienne. 683

V. — L'Eglise et les sacrements 685
A. — L'Eglise 685
B. — Les sacrements 688
VI. — Fins dernières 692
CONCLUSION 695

TABLES

Index alphabétique des noms d'auteurs 699-704
Table doctrinale 704-724
I. — Données patristiques d'introduction à la théologie . . 704
A. — Données générales 704
B. — Ecriture Sainte 705
C. — La tradition 706
D. — Apologétique et controverse 707
E. — Erreurs doctrinales combattues par les premiers Pères . 707
II. — Données patristiques relatives à la foi (Dogme) . . 709
A. — Dieu, sa nature et son œuvre 709
B. — La Trinité 710
C. — Le Christ. Marie. Les Saints 711
D. — La grâce 713
E. — L'Eglise 714
F. — Les sacrements 716
G. — Les fins dernières 717
III. — Données patristiques relatives à la vie chrétienne . . 718
A. — La théologie morale 718
B. — La théologie ascétique 720
C. — Pastorale — Discipline 721
IV. — Index alphabétique de la Table doctrinale 722
Table des Matières du Ier volume 725-740

Imprimé par la Société S. Jean l'Evang., DESCLÉE ET CIE, Tournai (Belg.) — 2379.